

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

HERNANDEZ VIVAN EICHENBERGER

O CONCEITO DE UNIFICAÇÃO NOS ESCRITOS HEGELIANOS DE FRANKFURT

Dissertação apresentada como requisito parcial  
à obtenção do grau de Mestre do Curso de  
Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências  
Humanas, Letras e Artes da Universidade  
Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto

CURITIBA

2013

Catálogo na publicação

Fernanda Emanóela Nogueira – CRB 9/1607

Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Eichenberger, Hernandez Vivan

O conceito de unificação nos escritos Hegelianos de Frankfurt / Hernandez Vivan Eichenberger – Curitiba, 2013.

137 f.

Orientador: Profº. Drº. Paulo Vieira Neto

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

1. Hegel, Georg Wihelm Friedrich, 1770-1831. 2. Hölderlin, Frederich, 1770-1843. 3. Religião - Filosofia. 4. Unificação (Conceito filosófico). I. Título.

CDD 193

## **Resumo**

A presente dissertação consiste em determinar o significado do conceito de unificação (*Vereinigung* no original) nos escritos hegelianos de Frankfurt. A fim de atingir esse objetivo fazemos uma leitura dos textos *O Espírito do Judaísmo*, *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* e *O Fragmento de um Sistema de 1800*. Além disso, inicialmente analisamos a relação entre as ideias de Hölderlin e Hegel no que concerne ao conceito de unificação. Nesse sentido, é possível dizer que o conceito de unificação para Hegel no período abrange uma notável amplitude de significação, a qual vai desde a unidade interior do homem moral (ao substituir o conceito de lei pela noção de inclinação), a ideia de amor, a religião como momento integrador da objetividade e subjetividade e a reconciliação do criminoso com a sociedade.

## ***Abstract***

This dissertation is to determine the meaning of the concept of unification (*Vereinigung* in original) in Hegelian writings of Frankfurt. In order to achieve this goal we make a reading of the texts of Judaism The Spirit, The Spirit of Christianity and its Fate and The Fragment of a System 1800. Additionally, we analyzed the relationship between the ideas of Hegel and Hölderlin regarding the concept of unification. In this sense, one can say that the concept of Hegel unification for the period covers a remarkable breadth of meaning, which goes from the inner unity of the moral man (to replace the concept of law by the notion of slope), the idea of love, religion as an integrating time of objectivity and subjectivity and reconciliation with the criminal society.

## SUMÁRIO

<i>Agradecimentos.....</i>	<b>4</b>
<i>Introdução.....</i>	<b>5</b>
<i>Capítulo 1 – Hölderlin: unificação na via excêntrica.....</i>	<b>17</b>
<i>juízo e ser; finitude e unificação; unificação no Hipérion</i>	
<i>Capítulo 2 – Judaísmo e cisão.....</i>	<b>34</b>
<i>separação e cisão; Abraão e a cisão social do povo judeu; Noé e a cisão com a natureza; Moisés e a libertação passiva</i>	
<i>Capítulo 3 – Unificação nos escritos sobre o Cristianismo</i>	
<i>3.1 – Unificação no Grundkonzept des Christentums.....</i>	<b>50</b>
<i>figuras da objetividade judaica; etapas da unificação; superação da lei positiva por meio do destino; unificação da reflexão na religião; balanço do Cristianismo</i>	
<i>3.2 – Unificação no Der Geist des Christentums.....</i>	<b>71</b>
<i>unidade entre inclinação e lei; destino como restauração da vida; destino como necessidade histórica; novo modelo de objetividade; unificação religiosa; comunidade de Jesus; balanço do Cristianismo</i>	
<i>Capítulo 4 – Unificação e Sistema.....</i>	<b>112</b>
<i>unidade e multiplicidade; unificação com o tempo</i>	
<i>Conclusão – positividade, unidade originária e reflexão.....</i>	<b>128</b>
<i>Bibliografia.....</i>	<b>134</b>

## *Agradecimentos*

Agradeço a CAPES pelo financiamento dessa pesquisa.

Ao professor Paulo Vieira Neto pela orientação desse trabalho. Aos professores Udo Moosburger e Luiz Repa pelas sugestões na banca de qualificação. Agradeço igualmente aos comentários e a solicitude do professor Joãozinho Beckenkamp na banca de mestrado.

Ao amigo Paulo Roman pelo estímulo intelectual. Ao Nilson Moraes por seu bom humor nos momentos difíceis. Ao Bruno Bello pelo companheirismo político. Ao Bruno Klein que, mesmo distante, sempre foi fundamental aos horizontes que animam meus estudos.

À minha família (Vitoria e Sando) por tudo. À minha esposa Vanessa.

## Introdução

O objetivo desta dissertação consiste em compreender o tema da *unificação* (*Vereinigung*) na filosofia de Hegel, notadamente no assim chamado período de Frankfurt. Esse conceito, cuja recepção é mediada pela influência direta de Hölderlin, receberá um tratamento nos escritos de Hegel referentes, grosso modo, aos anos de 1797-1800. Pretendemos passar em revista ao modo como Hegel assimila e articula esse conceito e que dimensão ele passa a ocupar em sua obra, bem como a que tipo de problemas visa solucionar. Para tanto, selecionamos um recorte, a saber, os textos nos quais Hegel trata da religião judaica e cristã bem como o assim chamado *Fragmento de um Sistema de 1800*, texto que marca a transição a Iena<sup>1</sup>. Iremos comentar, como etapa preliminar para a compreensão da abordagem propriamente hegeliana, os primeiros textos de Hölderlin nos quais o poeta e filósofo abordou o conceito de *Vereinigung* como uma tentativa de superação da filosofia da subjetividade.

A história do conceito de unificação exige uma caracterização, antes de tudo, panorâmica. É sabido que Dieter Henrich foi o primeiro a chamar a atenção a sua importância nas obras de Hegel e Hölderlin<sup>2</sup>. Como o nome do conceito sugere, a ideia de unificação visa encontrar um ponto de unidade entre elementos díspares os quais uma abordagem superficial tomaria como sumamente heterogêneos. Esses elementos foram modificados, ressignificados e compreendidos sob uma nova luz ao longo da história da *Vereinigungsphilosophie* de acordo com a posição dos diferentes filósofos. Modernamente, no entanto, os elementos diferenciados foram encarados sob os pares antitéticos de indivíduo e sociedade, história e natureza e, sob a ascendência do kantismo por toda uma geração, sujeito e objeto. As estratégias de superação do dualismo foram tão variadas quanto as posições dos filósofos. A semelhança entre os

---

<sup>1</sup> Os textos aos quais Hegel dedicou-se primariamente ao tema da *Vereinigung*, os “Esboços sobre Religião e Amor” (1797-1798), não serão analisados em razão do fato que ultrapassariam os limites desse trabalho. Para uma visão de conjunto sobre o tema da unificação e em especial aos textos aos quais não iremos tratar na presente dissertação, conferir Beckenkamp, Joãozinho. *O Jovem Hegel – formação de um sistema pós-kantiano*, edições Loyola, São Paulo: 2009, pp. 142-161. Doravante citado apenas como *O Jovem Hegel*.

<sup>2</sup> O texto em questão é “Hegel e Hölderlin”, disponível em *Hegel en su contexto*, tradução Jorge Aurelio Díaz, Monte Vila editores, Venezuela, 1990. Também citaremos a paginação da edição alemã, para eventuais consultas, na sequência da edição venezuelana. A referência é: *Hegel im Kontext*, Surkhamp Verlag, Frankfurt am Main, 2010. Citaremos, doravante, como *Hegel en su contexto*, seguido da paginação.

representantes dessa corrente filosófica, porém, reside no fato de todos reconhecerem as oposições tendo em vista desfazê-las.

A fim de realizar o inventário do conceito, Dieter Henrich define a unificação como o “supremo anseio do homem”<sup>3</sup>, anelo que é incapaz de satisfazer-se seja no consumo de bens ou no gozo de poder ou reconhecimento. A assim chamada “filosofia da unificação” (*Vereinigungsphilosophie*) por Henrich constitui-se em uma tradição cujos principais representantes são Platão, Shaftesbury, Hemsterhuis, Herder e Schiller. O debate acerca desse problema encontra diferentes formulações nesses autores até chegar em Hölderlin e Hegel, cujas respostas a essa questão filosófica tem como condição essas elaborações prévias<sup>4</sup>.

Cada um desses autores pensava um *medium* para a unidade do homem com o mundo e consigo mesmo. Shaftesbury pensou que esse anseio encontrava trégua na contemplação do belo:

“Shaftesbury o havia relacionado [o anseio supremo] – seguindo a tradição neoplatônica – com a contemplação do belo que se encontra principalmente na força do espírito, da qual brotam as belas obras de artes. Com a ideia de que o espírito é o lugar próprio da beleza, para o qual se dirige o anseio supremo, colocava-se Shaftesbury no âmbito das convicções fundamentais da filosofia mais moderna”<sup>5</sup>.

Hemsterhuis, à parte da tradição platônica, articulou o anseio supremo não na veneração de um poder criador ou na ligação a uma perfeição descolada e exterior ao singular, mas antes na indiferença entre o anseio e o ansiado. Essa indiferença ou identidade dirige-se à outra tendência que será constitutiva da *Vereinigungsphilosophie*:

---

<sup>3</sup> Hegel *em su contexto*, p. 14, 13. A expressão de Henrich é “*des Menschen höchstes Verlangen*”.

<sup>4</sup> Vale uma nota negativa quanto ao romantismo alemão, na medida em que se trata de um herdeiro do kantismo. O projeto de uma filosofia da unificação não encontra eco entre os representantes mais autorizados do romantismo, muito embora o diagnóstico de modernidade seja parecido com a *Vereinigungsphilosophie*. Ao invés de se articular em torno de um projeto que vise a unidade do subjetivo e objetivo, o romantismo ampara-se no procedimento da ironia, uma resposta individualista e potencialmente niilista ao potencial desagregador da modernidade. As raízes sociais do primeiro romantismo estão ligadas à situação do intelectual alemão e sua ineliminável desarmonia com a sociedade. Segundo Paulo Arantes, “(...) descrever e lamentar o caráter fragmentário do mundo moderno, à luz da coesão da Antiguidade, era então assunto de todos, de Schiller ao jovem Hegel. Cisão, desmembramento, atomização, são indícios da ‘aliança’ moderna, como se dizia então, enfeixados por Schlegel sob o signo da Reflexão, que separa e isola, condenando o sujeito moderno à consciência, o que pode não ser um avanço em relação à integridade substancial do mundo antigo. A novidade de Schlegel não deve ser procurada na afirmação de que a modernidade é esse enorme girar em falso do entendimento emancipado, mas no reconhecimento de que a demanda de unificação talvez não esteja destinada a encontrar satisfação”, Arantes, Paulo. “Origens do Espírito de Contradição Organizado”, in: *Ressentimento da Dialética*, ed. Paz e Terra, São Paulo: 1996, p. 222.

<sup>5</sup> Hegel *em su contexto*, p. 14, 13.



o anseio supremo é satisfeito por meio de uma entrega (*Hingabe*) ao finito, ao existente, eliminando a distância entre o sujeito que anseia e o objeto ansiado.

Herder em sua resposta se ampara na salvaguarda do princípio moderno da autonomia. Não é possível ou mesmo desejável uma unificação que perca de vista o respeito pela ipseidade do sujeito de modo a confundi-lo com o ansiado. Nesse sentido, a amizade é vista como modelo de uma relação de amor unificada, pois ela promoveria a satisfação dos mais altos anseios humanos preservando a diferença fundamental entre os partícipes da amizade. A indistinção entre anseio e ansiado, como no caso de Hemsterhuis, lesa justamente a experiência da fruição do amor, da diferença que garante a liberdade dos sujeitos envolvidos em quaisquer relações:

“Herder adere a Aristóteles quando diz que a amizade, que encontra sua plenitude na relação com um objetivo comum, que busca sempre e mantém a autonomia dos amigos, deve estar presente em todo o amor”<sup>6</sup>.

O idealismo alemão encontra a questão nesse estado. Há, como visto, uma permanente tensão entre a conservação da ipseidade (*Selbstheit*), ou seja, a autonomia que deve ser garantida segundo Herder, e a entrega ao finito, tal como argumentada por Hemsterhuis, tendência essa à qual era dirigida a crítica que seu resultado seria a desfiguração do sujeito que se entrega. Segundo Henrich,

“Com a disputa entre Hemsterhuis e Herder a filosofia da unificação estabeleceu seu problema mais recente, uma vez que especificamente moderno: problema que determinou os originais inícios de Hölderlin – tanto em sua criação poética quanto em seu filosofar. Com o aristotelismo de Herder não era possível interpretar a experiência da entrega, que Hemsterhuis considerava a essência do anseio e que havia descrito de forma tão convincente. Contudo, contra este, Herder havia logrado demonstrar que, em um anseio que exige abandono, desaparece o amor mesmo e perde, além disso, legitimidade o direito inalienável do sujeito livre, o qual constituía a outra experiência da vida moderna e da filosofia contemporânea. Mais ainda, parecia necessário reforçar os argumentos de Herder contra Hemsterhuis, conceder-lhe maiores direitos à ipseidade e ao mesmo tempo manter a entrega que propugnava Hemsterhuis contra a objeção de Herder”<sup>7</sup>.

A resposta que Schiller encaminha incide na tentativa de superação da unilateralidade dessas duas tendências. O amor é o *medium*: uma força unificadora que é um expandir-se de si mesmo, finito, que aspira a perfeição. “Portanto, se entende mal [o amor – HVE] quando se interpreta como disponibilidade a entrega. É um ato (*Akt*) que se dirige a expansão de si mesmo, o qual rompe, ao mesmo tempo, suas barreiras frente ao outro”<sup>8</sup>. Henrich nota a deficiência da ideia de Schiller na medida em que a

---

<sup>6</sup> Hegel en su contexto, p. 14, 14.

<sup>7</sup> Hegel en su contexto, p. 14-15, 14.

<sup>8</sup> Hegel en su contexto, p. 15, 15.

preservação e harmonização das tendências de ipseidade e da entrega têm efeito artificial: enquanto a primeira é conservada, a entrega é pensada em termos inversos, expansivos sobre o finito, como apropriação do que lhe é próprio. Para Henrich, “evitar a oposição entre amor e si mesmo, afirmando a simples identidade de ambos, resulta assim em uma saída desesperada”<sup>9</sup>.

O problema principal em Hölderlin se expressa no mesmo projeto de conservar ipseidade e amor, si-mesmo e entrega, em pensá-los não como opostos absolutos. O romance *Hipérion* e os seus escritos filosóficos da época podem ser vistos justamente nesse registro<sup>10</sup>. Hölderlin pensará a ipseidade e a entrega como duas tendências vitais, conflitantes entre si, próprias de cada homem e passíveis de algum tipo de harmonização, características da tensão moderna entre individualidade e vivência comunitária<sup>11</sup>. O amor é, então, precisamente o princípio de unificação dessas tendências:

“Com respeito a esta oposição, o princípio da filosofia da unificação assume em Hölderlin uma função completamente nova: não se juntam já o homem e a bela força espiritual, ou uma pessoa a outra, mas sim tendências vitais, umas das quais é já união (*Einigung*). Com isso o amor se torna um metaprincípio de unificação das oposições no homem. O anseio saudoso (*sehnsüchtige Verlangen*) pelo infinito, a ilimitada disponibilidade da entrega, porém, sobretudo o impulso para obter a unidade entre estes opostos e para trazê-la à luz, tudo isto se encontra unicamente na palavra amor”<sup>12</sup>.

Outra implicação desse deslocamento de Hölderlin é considerar o amor como uma *força*, e não meramente como um estado, logo, como um movimento opositivo de harmonização das tendências opostas: “Por isso somente pode pensá-la [a harmonização das tendências] como resultado de um caminho da vida no tempo. Transforma-se assim o amor em uma força (*Kraft*) que não pode ser pensada como um estado (*Zustand*), mas sim unicamente como movimento através de oposições. Torna-se um princípio da história”<sup>13</sup>. A ideia segundo a qual forças opositivas impelem o desenvolvimento do homem faz Hölderlin propor a metáfora de um caminho sem centro, excêntrico<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> Hegel en su contexto, p. 15, 15-16.

<sup>10</sup> Hegel en su contexto, p. 15-16, 16. “O romance *Hipérion*, acompanhado da reflexão filosófica, devia empreender e resolver essa tarefa [de conciliação entre as tendências]”. A reflexão filosófica pode ser representativamente tomada no texto de Hölderlin conhecido como *Juízo e Ser*.

<sup>11</sup> Henrich, em parte, deriva essa ideia das experiências biográficas de Hölderlin, cf. *Hegel en su contexto*, p. 16, 16.

<sup>12</sup> Hegel en su contexto, p. 16, 16-17.

<sup>13</sup> Hegel en su contexto, p. 16, 17.

<sup>14</sup> Hegel en su contexto, p. 17, 17. A expressão é “*exzentrischen Bahn*”. Os textos de Hölderlin nos quais a expressão aparece são *Fragmento de Hipérion* e *Penúltima versão [de Hipérion]*.

Essa atitude frente à noção de unificação não era estranha a Schiller. Em *A Educação Estética do Homem* a noção é presente em vários momentos da obra. O projeto de Schiller em harmonizar as faculdades por meio de um termo mediador, projeto solidário ao Hegel de Frankfurt, consiste em tomar a beleza como capaz de promover a unificação de faculdades, a princípio, heterogêneas, retomando o homem em sua inteireza:

“O homem, sabemos, não é exclusivamente matéria nem exclusivamente espírito. A beleza, portanto, enquanto consumação de sua humanidade, não pode ser exclusiva e meramente vida, como quiseram observadores argutos que se ativeram excessivamente ao testemunho da experiência e para onde também gostaria de rebaixá-la o gosto da época; nem pode ser mera forma, como julgaram sábios especulativos, demasiado distantes da experiência, e artistas filosofantes, que se deixaram conduzir em excesso pelas necessidades da arte para explicá-la; ela é objeto comum de ambos os impulsos, ou seja, do impulso lúdico”<sup>15</sup>.

No mesmo sentido, o diagnóstico de época de Schiller se apóia sobre uma concepção semelhante a de Hölderlin e Hegel. A época moderna é vista como a época da cisão em oposição aos gregos:

“De onde vem esta relação desvantajosa dos indivíduos, a despeito da superioridade do conjunto? Por que o indivíduo grego era capaz de representar seu tempo, e por que não pode ousá-lo o indivíduo moderno? Porque aquele recebia suas forças da natureza, que tudo une (*vereinende*), enquanto este as recebe do entendimento, que tudo separa”<sup>16</sup>.

A totalidade não consegue ser formalizada pelo indivíduo moderno, inclusive em razão de uma divisão social do trabalho diferenciada, que contribui apenas com a formação de algumas faculdades em detrimento de outras<sup>17</sup>. Trata-se, portanto, não apenas de uma cisão entre faculdades, mas sim de uma cisão política e social ocasionada pelas relações sociais efetivas, o que demonstra o alargamento da dimensão que o conceito de cisão – e portanto de unificação – encerra. A beleza, para Schiller, comparece como o elemento capaz de resgatar a inteireza do homem, na medida em que

“Pela beleza, o homem sensível é conduzido à forma e ao pensamento; pela beleza, o homem espiritual é reconduzido à matéria e entregue de volta ao mundo sensível”<sup>18</sup>.

A temática da unificação que percorre a obra consiste no equilíbrio dos impulsos vitais do homem segundo um termo que medeia os elementos heterogêneos. Segundo Schiller,

---

<sup>15</sup> Schiller, Friedrich. *A Educação Estética do homem – numa série de cartas*, tradução: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, editora Iluminuras, São Paulo: 2013, p. 74. Doravante citado pelo título.

<sup>16</sup> *A Educação Estética do Homem*, p. 36. As citações originais foram retiradas do sítio <http://gutenberg.spiegel.de/buch/3355/1>. Sobre os gregos Schiller pensa sua existência espiritual e social como anterior à cisão: “Naqueles dias do belo despertar das forças espirituais, os sentidos e o espírito não tinham ainda domínios rigorosamente separados; a discórdia não havia incitado ainda a divisão belicosa e a demarcação das fronteiras” (p. 35).

<sup>17</sup> *A Educação Estética do Homem*, p. 36.

<sup>18</sup> *A Educação Estética do Homem*, p. 87.

“Qualquer dominação *exclusiva* de um de seus dois impulsos fundamentais é para ele [o homem – HVE] um estado de coerção e violência; a liberdade está somente na atuação conjunta de suas duas naturezas”<sup>19</sup>. É na trilha desse pensamento que Hegel irá encaminhar sua própria formulação da questão.

Em outro momento de sua obra, Schiller buscou pensar o amor como a unidade possível entre tendências díspares. Propriamente, isso significou pensar a unidade entre a lei moral, impositiva, e a inclinação da vontade. Além disso, o amor não é mais pensado como algo superior a essas tendências, cuja unidade se sobreporia às oposições, mas sim como reconciliação (*Versöhnung*) entre elas, descrito em termos de um movimento como “a inclinação na qual a razão, havendo culminado sua tarefa infinita, se volta livremente para seu antagonista, a sensibilidade, para descobrir nela com admiração e contento seu próprio reflexo, e jogar com a imagem especular de si mesma”<sup>20</sup>.

A solução de Schiller, todavia, não satisfaz Hölderlin na medida em que permanece certa exterioridade entre os termos unificados. Para ele, o amor tem de ser operante nas oposições que unifica, de modo que “temos que entender como o amor não somente ultrapassa as oposições, mas sim também que se encontra ativo nelas”<sup>21</sup>. Isso implica na necessidade de pensar as oposições como derivadas de um fundo único, de uma “origem comum” (*gleichem Ursprung*). Eis aqui outro afastamento em relação a Schiller e Kant: enquanto o primeiro não dispõe de uma unidade prévia que facultaria a fundamentação da reconciliação, ao segundo é de todo estranho esse projeto de uma unidade originária. Hölderlin estava convencido dos limites de Kant.

Essa necessidade leva Hölderlin a Platão, considerado por Henrich como o “fundador da tradição da filosofia da unificação”<sup>22</sup>. Com Platão, Hölderlin encontra justamente o fundamento unitário capaz de dar uma origem às oposições. O amor pelo belo é compreendido em sua filosofia como o anseio superior, que ultrapassa o mundo e alcança o fundamento único do qual procedemos. “Contudo, a doutrina platônica corrige a deficiência da tentativa de Schiller, porém obrigando-nos a renunciar as suas

---

<sup>19</sup> *A Educação Estética do Homem*, p. 84. Schiller, no mesmo sentido, afirma: “Pois tão logo os dois impulsos fundamentais [o impulso racional e sensível no homem – HVE] e opostos ajam nele, perdem ambos seu constrangimento, a oposição de suas necessidades dá origem à *liberdade*” (p. 95).

<sup>20</sup> *Hegel en su contexto*, p. 17, 18.

<sup>21</sup> *Hegel en su contexto*, p. 17, 18-19.

<sup>22</sup> *Hegel en su contexto*, p. 18, 19.

vantagens: se Schiller havia superado a oposição entre as tendências, ainda sem podermos nomear sua unidade fundamental, em Platão encontrava Hölderlin certamente nomeado esse fundamento unitário, porém a oposição se desvanecia. Porque Platão não interpreta o gozo diante do belo no fenômeno como uma entrega (*nicht als Hingabe*) (...)”<sup>23</sup>.

Fichte, por sua vez, segundo a compreensão de Hölderlin, foi capaz de lhe oferecer, por um lado, tanto o movimento de oposição – os atos de pôr e opor –, quanto um fundamento de unidade (*Einheitsgrund*) para toda oposição<sup>24</sup>. Essa apropriação de Fichte por parte de Hölderlin ocorre, porém, com um deslocamento fundamental, do ponto de vista do conteúdo diferente, mas estruturalmente o mesmo: o fundamento para Hölderlin não é o *eu*, mas sim o *ser*.

“Hölderlin não podia assumir os argumentos de Fichte senão modificando-lhes seu significado. Se o amor é multiplicidade e unidade das tendências do homem, então seu fundamento não pode estar na eguidade (*Ichheit*). Além disso, tem sentido falar do Eu quando falamos da autoconsciência. Porém esta somente pode ser pensada como correlato da consciência do objeto, portanto nunca como o fundamento de unidade buscado *por cima* de toda oposição”<sup>25</sup>.

Em termos gerais, as elaborações filosóficas de Hölderlin podem ser organizadas em uma teoria. Segundo suas teses, o homem advém de um único fundamento, e disso mesmo decorre a legitimidade da ideia de unidade. Entretanto, o homem encontra-se em um mundo de oposições, cuja aspiração é ultrapassá-lo. Um vestígio e antecipação dessa unidade aspirada pelo o homem depara-se ele no belo. Essa unidade, por sua vez, deve ser reconstruída. O amor a restaura, porém apenas de modo limitado. A unidade mesma, no entanto, está a uma distância infinita, cuja aproximação dá-se apenas assintoticamente. A essência do homem, nesse sentido, tende precisamente à superação do finito: “Na luta entre o amor e a ipseidade [o homem] percorre seu caminho, desorientado ou em acordo consigo mesmo”<sup>26</sup>.

Esse, em linhas gerais, o esquema traçado por Henrich a fim de descrever a recepção por parte de Hölderlin da filosofia da unificação. Quanto a Hegel, Henrich vai

---

<sup>23</sup> *Hegel en su contexto*, p. 18, 19.

<sup>24</sup> Vale lembrar que as semelhanças que Henrich insiste em notar tratam-se, mais do quê conteúdos específicos, de “estruturas de pensamento” (*Strukturen des Gedankes*), como já havia advertido nas primeiras páginas do texto em relação a Hölderlin e Hegel (p. 12, 11) e, novamente, agora em relação a Fichte e Hölderlin (p. 19, 21). Diz ele: “Devemos ter claro que estes passos para oposição e o princípio de unidade mostram exatamente a mesma estrutura formal que a filosofia da unificação de Hölderlin – apesar da fundamental diferença de fato, já que Fichte quer entender a ‘consciência’ e Hölderlin o ‘amor’”.

<sup>25</sup> *Hegel en su contexto*, p. 19, 21.

<sup>26</sup> *Hegel en su contexto*, p. 20, 22.

pensar sua chegada a Frankfurt ainda sob forte influência de Kant: “Hegel apareceu em Frankfurt como kantiano convencido”<sup>27</sup>. Seus escritos de Berna, sobre a pólis grega, podem ser vistos inteiramente nesse registro conforme a interpretação de Henrich. A influência de Hölderlin ocorre em três pontos decisivos: 1) a compreensão correta da política grega é somente possível por meio da unificação entre os homens, isto é, uma vivência comunitária sob a qual o fundamento é que confere unidade, e não sobre uma conexão (*Verbindung*) de indivíduos atomizados; 2) a liberdade não é somente ipseidade, afirmação do sujeito, mas também entrega, ou seja, realiza-se na comunidade e através das instituições estabelecidas por um povo; 3) a experiência moral é algo mais que respeito à lei, a qual resulta, inevitavelmente, exterior ao sujeito. Sob qualquer prisma que se enfatize a importância de Hölderlin sobre Hegel, é certo que essa viragem deu-se de modo abrupto e que significou o abandono do kantismo e a adesão ao universo conceitual da filosofia da unificação<sup>28</sup>. O conceito de amor é o conceito que promove essa nova orientação, o que significa “tomar por pensamento supremo de uma vida livre o ‘amor’ como ‘unificação’”<sup>29</sup>.

Vale mencionar, nesse contexto, o texto de autoria indefinida (atribui-se ou a Schelling ou a Hölderlin ou a Hegel) conhecido como *O “Programa Sistemático”*<sup>30</sup>. Quanto à filosofia da unificação esse texto é significativo na medida em que busca articular uma dimensão que conjugue razão e sensibilidade, de resto um projeto com clara influência schilleriana. “Por último, a Ideia que unifica tudo (*die alle vereinigt*), a Ideia da *beleza*, tomada a palavra em seu sentido superior, platônico. Pois estou convicto de que o ato supremo da Razão, aquele em que ela engloba todas as Ideias, é um ato estético, e de que *verdade e bondade só estão irmanadas na beleza*”<sup>31</sup>. A beleza comparece como a ideia que sem ser pura razão, sem ser mera sensibilidade, integra os dois âmbitos. A consequência dessa passagem é que se torna necessário unir estética e

---

<sup>27</sup> Hegel en su contexto, p. 20, 23.

<sup>28</sup> Hegel en su contexto, p. 21, 24.

<sup>29</sup> Hegel en su contexto, p. 23, 27. No original: “... ‘Liebe’ als ‘Vereinigung’ zum höchsten Gedanken von einem freien Leben zu machen”.

<sup>30</sup> Hegel, G.W.F. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in: “Frühe Schriften”, ed. Surkhamp, Frankfurt am Main: 1986, pp. 234-236. Utilizaremos a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho presente em Schelling, F.W.J. *Obras Escolhidas*, ed. Nova Cultural, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, col. “Os Pensadores”, São Paulo: 1989. Sobre o contexto de origem e a polêmica a respeito da autoria do texto ver a nota introdutória do tradutor. Ver também, com uma posição diferenciada, Beckenkamp em “Entre Kant e Hegel”, Edipucrs, Porto Alegre: 2004, pp. 199-242. Citarei *O “Programa Sistemático”*, daqui em diante, com a paginação da edição alemã seguida da brasileira.

<sup>31</sup> *Systemprogramm*, p. 235, 42.

razão: “O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta”<sup>32</sup>. A filosofia é abstrata se estreitamente permanece na letra e perde seu espírito, seu senso estético, se desliga-se de uma orientação sensível. O *Programa Sistemático* ainda reformula o ideal da *Volksreligion* – tão popular à época, sobretudo para Hegel em Berna – ao focar o lado não do povo, mas do filósofo que apartado das massas propõe uma ética cujo móbil residiria apenas no interior da razão: “(...) ouvimos tantas vezes dizerem que a grande massa precisa ter uma *religião sensível*. Não só a grande massa, o filósofo também precisa dela. Monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte, é disso que precisamos”<sup>33</sup>.

O *Programa Sistemático* pode ser enquadrado na tradição da filosofia da unificação em virtude do fato de que sua tônica geral clama pela necessidade de superar todo e qualquer dualismo. Seja no que diz respeito à unilateralidade da razão dever ser completada pelo apelo estético, seja na crítica ao Estado como mecanismo que desrespeita a liberdade humana. “Com a Ideia de humanidade à frente, quero mostrar que não há nenhuma ideia do *Estado*, porque o Estado é algo *mecânico*, assim como não há Ideia de uma *máquina*. Somente o que é objeto da *liberdade* se chama *Ideia*”<sup>34</sup>. O Estado comparece como algo *positivo*, resíduo objetivo o qual não se produz a partir da subjetividade e por isso mesmo demanda sua superação: “(...) todo Estado tem de tratar homens livres como engrenagens mecânicas; e isso ele não deve fazer: portanto, deve *cessar*”<sup>35</sup>. Ao exigir que não reste exterioridade, o *Programa Sistemático* propõe um tema que será caro ao idealismo da época e que consiste na revisão do caráter meramente regulativo da Ideia kantiana: “Enquanto não tornarmos as Ideias mitológicas, isto é, estéticas, elas não terão nenhum interesse para o *povo*; e vice-versa, enquanto a mitologia não for racional, o filósofo terá de envergonhar-se dela”<sup>36</sup>. Em outras palavras, às ideias devem se ligar conteúdos, a ideia deve ser constitutiva da experiência<sup>37</sup>. O conteúdo político do *Programa Sistemático* é, desse modo, explicitado.

---

<sup>32</sup> *Systemprogramm*, p. 235, 42.

<sup>33</sup> *Systemprogramm*, pp. 235-236, 43.

<sup>34</sup> *Systemprogramm*, p. 234, 42.

<sup>35</sup> *Systemprogramm*, pp. 234-235, 42.

<sup>36</sup> *Systemprogramm*, p. 236, 43.

<sup>37</sup> Posição essa interdita por Kant; cf.: Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, trad.: Valerio Rohden & Udo Moosburger, ed. Nova Cultural, col. “Os Pensadores”, São Paulo: 1988, vol. II, p. 19, B377. A filosofia da unificação em especial constitui-se com e contra Kant. Parte das aquisições teóricas das três Críticas, mas frequentemente “corrige” as deficiências, sobretudo onde reside uma separação inequívoca das faculdades ou onde são diagnosticadas as cisões das quais Kant teria partido sem as ter suficientemente criticado.

Trata-se de um programa político que, abstração feita das bases sociais efetivas, propõe-se a superar a distância que caracterizou, desde então, os sábios e o povo e, do mesmo modo, a faculdade da sensibilidade e da razão: “Assim, os ilustrados e não-ilustrados precisarão, enfim, estender-se as mãos, a mitologia terá de tornar-se filosófica e o povo racional, e a filosofia terá de tornar-se mitológica, para tornar sensíveis os filósofos. Então reinará eterna unidade entre nós. Nunca mais o olhar de desprezo, nunca mais o cego tremor do povo diante de seus sábios e sacerdotes”<sup>38</sup>.

A constelação conceitual da *Vereinigungsphilosophie* será rearticulada por Hegel ao menos de dois modos. Em um primeiro momento, o problema da unificação será pensado ainda em registro kantiano. Ou seja, como um comportamento diferenciado frente ao mundo, à semelhança da imaginação<sup>39</sup>. Em um segundo momento, porém, unificação será compreendida como um conceito que confere unidade às oposições entre natureza e liberdade, sujeito e objeto. E aqui, mais que em qualquer lugar, notar-se-á a importante influência de Hölderlin quando Hegel declara que unificação significa *ser*<sup>40</sup>. Conforme Henrich,

“Porém, logo ele [o amor] se tornou um poder unificador (*vereinigenden Macht*) que enlaça de tal maneira a natureza e a liberdade, ao sujeito e ao objeto, que cada um segue sendo o que é, contudo, entra em inseparável unidade (*untrennbaren Einheit*) com o outro. Esta unidade chama-se agora, com Hölderlin, ‘ser’ e com isso quer significar, como seu amigo, ‘união íntima’ (*innige Vereinigung*)”<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> *Systemprogramm*, p. 236, 43. Viu-se que a correlação entre faculdades e sociedade, no caso o mau desenvolvimento das faculdades como ligado à unilateralidade das atividades ligadas a certa classe social, já teve precedentes em Schiller, p. ex. *A Educação Estética do Homem*, p. 36. Para uma interpretação política e social do *Programa* amparada na ideia do “atraso alemão”, ver Arantes, Paulo. “Uma Reforma Intelectual e Moral”, in: *Ressentimento da Dialética*, ed. Paz e Terra, São Paulo: 1996, pp. 293-345.

<sup>39</sup> *Hegel en su contexto*, p. 23, 27. Diz Henrich: “No princípio considerou este amor, todavia, em forma kantiana, como uma espécie de comportamento com o mundo e, portanto, de maneira análoga à imaginação”.

<sup>40</sup> Por exemplo, em *Glauben und Sein*: “*Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend (...)*”. Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften*, ed. Surkhamp, Frankfurt am Main: 1986, p. 251.

<sup>41</sup> *Hegel en su contexto*, p. 23, 27.



As semelhanças, porém, encerram-se por aí<sup>42</sup>. A recepção de Hegel da noção de amor como unificação terá uma diferença fundamental face a Hölderlin. Para Hölderlin o amor é tanto o jogo quanto a reconciliação entre as duas tendências vitais do anseio e da entrega. A primeira liga-se ao infinito e busca relacionar o homem com sua origem, já a entrega busca dar solução a relação do homem com aquilo que não é mais uno com o ser. Hegel, todavia, apenas utilizará a noção de entrega. Hegel nega, portanto, uma perspectiva assintótica, de aproximação infinita, ligada ao plano do *dever-ser*, de unidade, em favor de uma unidade presente possível entre sujeito e objeto<sup>43</sup>.

Hegel ignora conscientemente um aspecto do conceito de amor de Hölderlin a fim de articular seu próprio projeto. O anseio será rejeitado enquanto uma unidade exterior, uma figura que desliga o sujeito do objeto e é signo de sua cisão:

“Quando o eu se dirige para o infinito somente pode contar consigo, porque não vê a possibilidade de sua identificação presente com seu mundo. Anseio é má infinitude, infinitude abstrata (...)”<sup>44</sup>.

Essa postura de Hegel resulta por ter uma vantagem fundamental sobre Hölderlin. Consiste em pensar a multiplicidade dos termos unificados a partir do processo mesmo de unificação, sem menção a um terceiro elemento, prévio, que garantisse a unidade – em Hölderlin, o ser originário. Precisamente questão desse teor teria sido dirigida por Hegel a Isaak Sinclair, discípulo de Hölderlin: se há um ser originário, como pensar o processo de desenvolvimento e divisão?<sup>45</sup>

Para Henrich o êxito dessa perspectiva já encontraria uma mostra no conceito de vida desenvolvido em Frankfurt. A vida estaria no registro da pura imanência, isto é, a unidade e a diferença são desenvolvidas a partir da relação mesma:

---

<sup>42</sup> Há um aspecto que toca o conjunto de problemas aqui apresentados ao mesmo tempo em que foge de seu escopo imediato. Como se trata de um trabalho a respeito do jovem Hegel – e não de sua trajetória completa, embora não a possa perder de vista – não iremos notar com profundidade o que a noção de *Vereinigung*, na visão de Henrich, constitui de permanente ao sistema geral do Hegel da maturidade. Apenas com o propósito de não omitir de todo vale assinalar: “Desta compreensão do ‘amor’, como conceito fundamental de sua [de Hegel] reflexão, brotou sem fissuras o sistema”, citado em *Hegel en su contexto*, p. 23, 27. Isso significa que o conceito de amor foi progressivamente substituído pelo de vida e, então, pelo de Espírito. O segundo aspecto é que enquanto a diferenciação em Hölderlin tem como ponto de partida o fundamento unitário do ser, Hegel pensará um modelo de totalidade no qual esta é dada pela interação dos termos dispostos e não garantida de antemão, em uma espécie de processo de derivação de um ser uno. Melhor dito por Henrich: “(...) Hegel teve que conceber todas as estruturas, que Hölderlin compreendia partindo do ser originário (*ursprünglichen Sein*), como maneiras de relacionar-se os elementos os quais se unificam. O verdadeiro absoluto, o ‘todo em todo’, é o acontecer mesmo da unificação e não um fundamento do qual esta deva deduzir-se. Veremos como, precisamente por isso, Hegel se convenceu que devia ser chamado ‘Espírito’ e não ‘Ser’” (p. 24, 29).

<sup>43</sup> *Hegel en su contexto*, pp. 23-24, 28.

<sup>44</sup> *Hegel en su contexto*, p. 25, 29-30. “... *Sehnsucht ist schlechte, ist abstrakte Unendlichkeit*”.

<sup>45</sup> *Hegel en su contexto*, p. 25, 30.

“Esse pensamento [o desenvolvimento do todo a partir da relação, Hegel] o elaborou primeiro analisando o conceito de vida: não se pode entender a vida senão quando se concebe tanto a oposição das entidades viventes entre si como a unidade orgânica em cada uma delas, a partir do universal de uma organização cuja existência não é de nenhuma maneira anterior ou exterior ao processo mesmo das entidades viventes”<sup>46</sup>.

\* \* \*

Uma apresentação panorâmica, porém, não dispensa – na verdade exige – que as teses aqui expostas sejam objeto de concreção pormenorizada. Na sequência dessa dissertação pretendemos justamente mostrar como, no detalhe, o conceito de unificação opera em Hölderlin e Hegel.

O primeiro capítulo visa caracterizar, em termos gerais, o uso e significado do conceito de unificação por Hölderlin. Iremos analisar e comentar os textos a fim de buscar assinalar as afinidades entre Hölderlin e Hegel a fim de evidenciar com maior precisão a função do conceito de unificação para Hegel. No capítulo 2 comentaremos os textos que ficaram conhecidos como *O Espírito do Judaísmo*. Pensamos que esses textos são estratégicos a fim de demarcar o conteúdo da *cisão* para Hegel. O judaísmo, como a religião que expressa a separação entre homem e mundo, é uma entrada privilegiada para a compreensão da *Trennung*. O terceiro capítulo visa, de modo mais exaustivo, circunscrever o conceito de unificação nos dois textos do período que tem como tema o Cristianismo. Tanto o esboço preparatório quanto o texto de maior desenvolvimento serão objetos de amplo comentário. Por fim, o quarto capítulo irá se debruçar sobre *O Fragmento de um Sistema de 1800*, escrito que efetua a passagem a Iena. Na conclusão da dissertação tentaremos indicar o deslocamento do conceito de unificação que implicará em um novo tratamento da problemática da unidade entre sujeito e objeto.

---

<sup>46</sup> Hegel en su contexto, p. 30, 36.

## Capítulo 1 – Hölderlin: unificação na via excêntrica

O objetivo do presente capítulo consiste em tratar, em suas linhas gerais, do desenvolvimento da filosofia da unificação em Hölderlin durante o período no qual este esteve em contato com Hegel. Pretendemos mostrar os acordos e diferenças entre os dois filósofos no tocante à maneira de conceber o conceito de *unificação* e os meios capazes de realizarem esse ideal. Para tanto, iremos resumir e comentar as ideias presentes na filosofia e literatura de Hölderlin a fim de marcar sua profunda ascendência sobre Hegel. Nesse sentido, sobressaem dois principais escritos: o texto filosófico *Juízo e Ser* e o romance *Hipérion*, bem como seus textos preparatórios.

O texto *Juízo e Ser* é, ao mesmo tempo, um acerto de contas de Hölderlin com Fichte e um manifesto que marca a aparição da filosofia da unificação no idealismo alemão. A datação provável do texto é 1795, portanto dois anos antes da publicação da primeira parte do importante romance filosófico *Hipérion*.

O texto é composto de três partes bem demarcadas que tratam dos seguintes temas: juízo, possibilidade e efetividade e, por fim, ser. Como se trata de uma folha frente e verso manuscrita, na qual uma parte é ocupada pela parte referente ao juízo e a outra lauda pela parte do ser e da possibilidade/efetividade, é passível de discussão a ordem de leitura do texto<sup>47</sup>. Iremos seguir a ordem que vai do juízo ao ser, não nos atendo à parte referente à possibilidade/efetividade.

*Juízo e Ser* dispensa um tratamento filosófico crítico à consideração do Eu como o ponto absoluto de toda filosofia, uma ideia de procedência fichteana. A argumentação central do texto guia-se pela ideia de que o absoluto não pode ser expresso por nenhuma modalidade do conceito de “eu”, isto é, que o Eu é impróprio para ser tomado como o absoluto. Isso ocorre justamente porque o Eu opera no interior do registro da cisão, da

---

<sup>47</sup> Courtine, à título de exemplo, pensa que o breve texto ganha em legibilidade se lido da sequência de Ser a Juízo: “Lembremos que o texto de Hölderlin foi anotado na guarda de um livro, numa única folha, frente trazendo o desenvolvimento consagrado ao juízo, e o verso o desenvolvimento consagrado ao ser; e nessa mesma página, um pouco à parte, encontra-se o breve desenvolvimento relativo à modalidade. Estamos, portanto, autorizados a ler o texto tanto a partir do *Sein*, quanto a partir do *Urteil*; e não resta dúvida que o movimento do pensamento surge com mais clareza se tomamos como ponto de partida o termo originário: *Sein*, aquele que é sempre já pressuposto pela auto-reflexão”. Courtine, Jean-François. *A tragédia e o tempo da história*, trad. Heloisa B. S. Rocha, editora 34, São Paulo: 2006, pp. 60-61.

contraposição originária que liga termos distintos pela cópula do juízo. A alternativa que Hölderlin delinea é a substituição do Eu enquanto absoluto para o Ser. A vantagem, desse modo, consiste em que o ser abarca uma dimensão mais fundamental que o Eu, ele próprio, uma espécie de derivação do ser. Tomar o Eu como o absoluto, argumenta Hölderlin, é enredar-se em contradições insuperáveis, como a implicação necessária de um objeto para todo o Eu, o quê, por conseguinte, limita-o e o relativiza, desmanchando sua aparência de absoluto. Vejamos como isso ocorre<sup>48</sup>.

\* \* \*

Na parte referente ao juízo, os conceitos com os quais Hölderlin trabalha são, fundamentalmente, dois: a ideia de separação (*Trennung*) e unificação. O juízo expressa precisamente a separação do sujeito e objeto então unificados na intuição intelectual. Segundo Hölderlin:

“Juízo. É no sentido mais alto e rigoroso a separação original do objeto e do sujeito intimamente unidos (*vereinigten*) na intuição intelectual, aquela partição tão-somente pela qual objeto e sujeito se torna possível, a partição original”<sup>49</sup>.

A primeira parte do argumento de Hölderlin é operacionalizada por meio da etimologia da palavra juízo – *Urteil*. O prefixo *Ur* significa “primitivo”, “originário”, e o *Teil*, por sua vez, “parte”, de maneira que o juízo é a partição, a separação, originária. Em que pese essa etimologia ser contemporaneamente criticada, é desse modo que Hölderlin articula inicialmente sua crítica<sup>50</sup>. Desse modo, o juízo é o responsável por separar o que antes dele era unificado. Sujeito e objeto têm sua condição de

<sup>48</sup> Seguimos a sugestão de Antonio Cícero quanto a divisão do texto para a análise conforme discutido em *O destino do homem*, in: “Poetas que pensaram o mundo”, org. Adauto Novaes, Cia das Letras, São Paulo: 2005, pp. 235-239.

<sup>49</sup> Hölderlin, Friedrich. *Juízo e Ser*, in: “Entre Kant e Hegel”, org. e trad. Joãozinho Beckenkamp, Edipucrs, Porto Alegre: 2004, p. 106. A edição original foi consultada em [www.zeno.org](http://www.zeno.org) e se refere a *Sämtliche Werke*, ed. Cotta, Stuttgart: 1962; por ser eletrônica não há paginação. Doravante citado apenas como *Juízo e Ser* seguido da paginação da edição brasileira.

<sup>50</sup> Cícero, Antonio. *O destino do homem*, in: “Poetas que pensaram o mundo”, org. Adauto Novaes, Cia das Letras, São Paulo: 2005. Segundo Cícero, pp. 235-236: “A palavra alemã para ‘julgar’ é *urteilen* e a palavra para ‘julgamento’ ou ‘juízo’ é *Urteil*. Esses vocábulos surgiram, na verdade, como variantes do verbo *erteilen*, que significa ‘distribuir’ e do substantivo *Erteil*, que significava originalmente ‘aquilo que se distribui’ e, conseqüentemente, ‘a sentença que o juiz distribui’. Modernamente, *urteilen* passou a significar ‘julgar’, e *Urteil*, ‘juízo’, no sentido de ‘proposição’. Inflamado, porém, pelo fato de que, normalmente, o prefixo intensificador *ur* tem o sentido de ‘original’ ou ‘primitivo’ e a raiz *Teil* tem o sentido de ‘parte’, e olvidado de que, no caso em questão, o *ur* de *Urteil* não passa de uma variante do *er* de *Erteilen*, Fichte, em notas para um curso que ministrou em 1795 e que foi, sem dúvida, assistido por Hölderlin, observa: ‘julgar: separar originalmente; e é verdade: uma separação original o fundamenta’”. Disso não se segue quaisquer correções de fundo a Hölderlin, pois como o próprio Cícero trata de apontar, “É claro que nada impede que uma falsa etimologia exprima uma intuição verdadeira” (p. 236).

possibilidade ligada à separação operada, primariamente, pelo juízo. Antes do juízo eles eram unificados na “intuição intelectual”, portanto unidos e intimamente relacionados. Intuição intelectual é, cabe explicar, um termo técnico que indica um tipo de conhecimento cuja diferenciação entre aquele que concebe e aquilo, o material, que é conhecido não está presente de modo absoluto, isto é, o conhecido é ligado, de algum modo, com aquele que conhece – há uma unidade que subjaz a ambos, ou unidade entre forma e matéria<sup>51</sup>. Hölderlin concebe a intuição intelectual como a “unidade com tudo o que vive”<sup>52</sup>. Segundo Antonio Cícero “Intuição intelectual seria um conhecimento intuitivo, um conhecimento imediato, não-discursivo, não dianoético, mas noético”<sup>53</sup>. Esclareceremos adiante como isso ocorre, no caso de Hölderlin, por meio do *medium* da arte.

Na sequência do texto argumenta Hölderlin:

“No conceito da partição já se encontra o conceito da relação recíproca do objeto e do sujeito um ao outro e a pressuposição de um todo, de que objeto e sujeito são as partes”<sup>54</sup>.

A noção de partição supõe, de modo necessário, aquilo que era unificado, mas agora é partido pelo juízo. As partes componentes daquilo que era uno antes de ser partido são sujeito e objeto, cuja ligação é dada pelo todo que sua relação pressupõe. A ideia aqui em questão é que toda e qualquer separação supõe algo uno que é partido. No caso, essa unidade, essa totalidade era formada pelo sujeito e pelo objeto, então intimamente ligados. Em que pese o texto se constituir como uma crítica ao conceito de Eu absoluto de Fichte, Hölderlin não dispensa aquisições teóricas fichteanas como o conceito de “determinação recíproca”. Esse conceito permite a articulação de um fundamento para uma relação determinada, ou seja, a necessidade de se estabelecer a condição do condicionado. No caso de *Juízo e Ser* essa ideia implica na consideração de um termo comum, um fundo da relação entre sujeito e objeto:

---

<sup>51</sup> Beckenkamp, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*, Edipucrs, Porto Alegre: 2004, p. 109-110: “Kant negou categoricamente que o intelecto humano fosse capaz de intuir, do que resultaria a tal intuição intelectual. O intelecto humano limita-se a pensar, por meio de seus conceitos, aquilo que lhe é dado por intermédio de uma intuição sensível. Nos anos 1790, vários seguidores de Kant começaram a colocar em questão esta posição, considerando que, pelo menos quando o intelecto humano pensa a si mesmo, é capaz de uma intuição de si mesmo, a qual, não tendo nada de sensível, deveria, portanto, ser chamada de intuição intelectual. (...) Na intuição sensível, decerto, a faculdade da representação determinaria a forma, mas não a matéria, enquanto na intuição intelectual tanto a forma quanto a matéria seriam determinadas pela faculdade de representação”.

<sup>52</sup> Hölderlin, Friedrich. *Sobre a diferenciação dos modos poéticos*, in: “Reflexões”, ed. Relume Dumará, trad. Marcia Sá e Antonio Abranches, Rio de Janeiro: 1994, p. 57.

<sup>53</sup> Cícero, Antonio. *O destino do homem*, in: “Poetas que pensaram o mundo”, org. Adauto Novaes, Cia das Letras, São Paulo: 2005, p. 236.

<sup>54</sup> *Juízo e Ser*, p. 106.

“Em uma única frase, Hölderlin traz à tona aquilo que está implícito nesse conceito de determinação recíproca: se há uma separação entre sujeito e objeto e se essa separação pressupõe que ambos se determinam reciprocamente, então esse conceito de separação indica que há um todo a partir do qual sujeito e objeto se separam e que permite toda e qualquer relação com o outro. Como se disse, o conceito de determinação recíproca permite a Hölderlin determinar um terceiro elemento, que surge da relação recíproca dos outros dois, o todo que o poeta define como o Ser (que constitui a segunda parte do fragmento)”<sup>55</sup>.

Na sequência de *Juízo e Ser* Hölderlin considera a proposição “Eu sou eu” como um juízo representativo da cisão teórica:

“‘Eu sou eu’ é o exemplo apropriado para este conceito da partição original como partição original *teórica*, pois na partição original prática ele se contrapõe ao *não-eu*, e não *a si mesmo*”<sup>56</sup>.

O “eu sou eu”, a primeira proposição fichtean, é o melhor exemplo para se detectar a partição original teórica justamente porque o Eu, duplamente mencionado, encontra-se na posição de sujeito e objeto, internamente cindido em duas partes. Conforme Beckenkamp, “O ‘eu sou eu’ de Fichte só é possível a partir da contraposição do eu como sujeito e do eu como objeto. Na terminologia de Hölderlin, deve ter se dado a partição original, já não estando a falar do ser absoluto”<sup>57</sup>. Na parte prática da filosofia, a relativização e denúncia do absurdo de se postular o Eu como absoluto torna-se mais flagrante: ele não se opõe a si mesmo, mas a outro que não ele mesmo. Se há um outro do Eu, resulta evidente, ele não é nada absoluto. Em quaisquer dos juízos o Eu mostra sua deficiência incontornável em ser um princípio absoluto, embora no âmbito prático essa debilidade se torne mais patente.

A segunda parte que analisaremos é aquela referente ao Ser. O Ser é justamente a articulação plena, sem fissuras, entre sujeito e objeto: “Ser – expressa a ligação do sujeito e do objeto”<sup>58</sup>. O todo que a relação sujeito–objeto pressupõe é precisamente tomado como Ser. O Ser é o fundamento mesmo dessa relação.

“Onde sujeito e objeto estão unidos (*vereinigt*) pura e simplesmente, e não apenas em parte, portanto unidos (*vereinigt*) de tal maneira que não se pode proceder a nenhuma partição sem lesar a essência daquilo que é para ser separado, ali e somente ali pode se falar de um *ser puro e simples*, como é o caso na intuição intelectual”<sup>59</sup>.

O Ser puro tem de ser compreendido, portanto, como *unificação*<sup>60</sup>. Parcialmente a unidade pode ser dada pelo juízo, todavia a unidade que Hölderlin tem aqui em vista

---

<sup>55</sup> Vaccari, Ulisses Razzante. *A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética*, tese de doutorado, USP, 2012, p. 85.

<sup>56</sup> *Juízo e Ser*, p. 106.

<sup>57</sup> Beckenkamp, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*, Edipucrs, Porto Alegre: 2004, p. 115.

<sup>58</sup> *Juízo e Ser*, p. 107.

<sup>59</sup> *Juízo e Ser*, p. 107.

<sup>60</sup> Segundo Beckenkamp, nesse fragmento “Hölderlin procura formular uma instância da união precedente a toda separação, em um esforço de superação do pensamento fichtiano, que se esgotaria na articulação de

não é alcançável discursivamente, mas sim apenas por meio de uma intuição intelectual. É por meio dela que se atinge a essência do ser puro, instância na qual sujeito e objeto não se encontram separados como no juízo.

É na última parte que se faz explícita menção e crítica à ideia do Eu como princípio absoluto<sup>61</sup>. A identidade postulada pelo “Eu sou eu” é criticada por ser incapaz de satisfazer os critérios do absoluto, na medida em que cinde o eu em um sujeito e um objeto, além de que o Eu é completamente impróprio à expressão do absoluto por ser um termo sempre relativo.

“Mas não se deve confundir este ser com a identidade. Se digo ‘eu sou eu’, então o sujeito (eu) e o objeto (eu) não estão unidos (*vereinigt*) de tal maneira que não se possa proceder a uma partição sem lesar a essência daquilo que é para ser separado; pelo contrário, o eu só é possível através desta separação do eu e do eu. Como posso dizer ‘eu’ sem autoconsciência? Mas como é possível autoconsciência? Por me contrapor a mim mesmo, por me separar de mim mesmo, e, apesar desta separação, reconhecer-me no contraposto como o mesmo. Mas em que medida como o mesmo? Eu pode, Eu tem de perguntar assim, pois em outra perspectiva ele é contraposto a si mesmo. Portanto a identidade não é uma união (*Vereinigung*) do objeto e do sujeito que se desse pura e simplesmente, portanto a identidade não é igual ao ser absoluto”<sup>62</sup>.

Hölderlin trata de afastar quaisquer assimilações do Ser a que se refere com a identidade atingida por meio do “Eu sou eu”<sup>63</sup>. A identidade assim alcançada preserva uma unidade relativa e uma separação relativa, mas não autenticamente uma unificação. Isso porque é próprio da autoconsciência separar-se, separar o Eu de si mesma reflexivamente. A autoconsciência tem, de maneira incontornável, a propriedade de implicar uma identidade e uma separação, de maneira que o Eu reflexivo é produto de uma cisão cujo resultado, por sua vez, é o próprio eu, mas agora na condição de contraposto, de objeto. A identidade a que se chega desse modo não alcança a ligação que o ser proporciona entre sujeito e objeto. Atuando no regime da contraposição, da autoconsciência que se cinde para encontrar-se a si mesma, perde-se de vista uma

---

uma reflexão infinita no âmbito da partição (*Teilung*) entre sujeito e objeto”, em Beckenkamp, Joãozinho. *O Jovem Hegel*, p. 148. Pensar nos termos da separação é já pressupor uma identidade originária: “A reflexão fichtiana, em que se faz presente uma tendência a perpetuar a separação, pressupõe, na verdade, uma união originária de sujeito e objeto, sem a qual não seria possível pensar a relação recíproca entre o sujeito e o objeto. Esta união ou ligação subjacente entre o sujeito e o objeto recebe de Hölderlin o nome de ‘ser’. (...) Com isso, Hölderlin lançou, já em 1795, os fundamentos de uma filosofia da união que marcaria uma etapa importante no desenvolvimento do idealismo alemão” (p. 148).

<sup>61</sup> “(...) o texto de Hölderlin se insurge contra a tendência reflexiva elementar do pensamento fichtiano”, Beckenkamp, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*, Edipucrs, Porto Alegre: 2004, p. 102.

<sup>62</sup> *Juízo e Ser*, p. 107.

<sup>63</sup> Courtine, Jean-François. *A tragédia e o tempo da história*, trad. Heloisa B. S. Rocha, editora 34, São Paulo: 2006, p. 62: “Sem dúvida, para Fichte, o Eu é aquele que pode dizer de si mesmo indiferentemente: *Ich bin, Ich bin Ich, Ich = Ich*, mas essa passagem da eguidade ao ser, graças à identidade consigo mesmo, não dá acesso senão a um ser puramente relacional fundado bem mais na cisão ou na separação entre o Eu e si mesmo no seio da consciência-de-si, do que numa ligação que seja uma verdadeira unificação”.

ligação mais originária, que ocorre imediatamente por meio de intuição. A falha é mesmo de natureza: o Eu é impróprio para promover a unificação, pois a sua forma mais elevada, a consciência de si, ainda é portadora de contradições insuperáveis do ponto de vista do absoluto<sup>64</sup>. Segundo Cícero,

“Quem diz ‘eu’ fala de si próprio: é um sujeito que se toma a si próprio como objeto. Ele se divide, portanto, em sujeito e objeto: opõe-se a si enquanto, de um lado, sujeito e, de outro lado, objeto. No entanto, ele se reconhece como idêntico ao seu oposto. De certo ponto de vista ele é, portanto, diferente de si; de outro, ele é idêntico a si. Que significa isso? Que ele é relativamente diferente de si e relativamente idêntico a si. *Logo, sua identidade não é a unidade absoluta do ser* [sem grifo no original]. O eu não somente pode como necessita separar-se de si: e tal coisa, longe de ferir a sua essência, é o que a realiza”<sup>65</sup>.

Dessa maneira, fica evidente o modo como o Eu não pode ser considerado expressão do absoluto: expressar o absoluto como eu é uma ideia contraditória. Isso significa que o Ser ao qual Hölderlin alude, acessível por meio da intuição intelectual, não pode ser compreendido como uma instância ou modalidade do Eu, mas, antes, o contrário, o Eu tem de ser compreendido a partir do ser originário.

Resta assinalar ainda que o que aqui é chamado “intuição intelectual” seria melhor dito como “intuição estética”. Como veremos, o Ser se apresenta ou se pressente por meio da arte, maneira privilegiada de acessá-lo. O discurso teórico propriamente não abarca a dimensão do ser, pois se estabelece apenas por juízos, e só o alcança “por meio de uma aproximação infinita como a aproximação do quadrado ao círculo”<sup>66</sup>. Em fragmento preparatório ao *Hipérion*, o Ser será tomado como a condição de toda ação e justificação da ânsia em unificar-se com a natureza. O Ser, como condição da ação, tem de existir e apresenta-se como beleza:

“Não teríamos nenhuma *ideia* dessa paz infinita, desse Ser, no único sentido da palavra, não nos esforçaríamos em unificar-nos com a natureza, não pensaríamos, não agiríamos, não haveria nada (para nós), nós próprios não seríamos nada (para nós), se essa unificação infinita, esse Ser,

---

<sup>64</sup> Courtine, Jean-François. *A tragédia e o tempo da história*, trad. Heloisa B. S. Rocha, editora 34, São Paulo: 2006, pp. 63-64: “A unidade absoluta do ser, que é a única unidade não mediada, não poderia ser confundida com a unidade-identidade do Eu, que é definida essencialmente pela consciência-de-si, pois esta, mesmo em sua identidade e em sua coincidência consigo mesma, é sempre secretamente movida por uma cisão prévia, implicada de imediato por toda reflexividade; no seio da reflexividade, com efeito, o sujeito e o objeto permanecem fundamentalmente separados, mesmo que não se trate ali senão de desdobramento do próprio eu num sujeito e num objeto”.

<sup>65</sup> Cícero, Antonio. *O destino do homem*, in: “Poetas que pensaram o mundo”, org. Adauto Novaes, Cia das Letras, São Paulo: 2005, p. 238. E acrescenta: “Há aqui, evidentemente, uma crítica ao princípio de Fichte”.

<sup>66</sup> Hölderlin, Friedrich. *Carta a Schiller* (4 de setembro de 1795), in: “Reflexões”, ed. Relume Dumará, trad. Marcia Sá e Antonio Abranches, Rio de Janeiro: 1994, p. 112.



no único sentido da palavra, não existisse. Ele existe – como beleza; espera por nós, para falar com Hipérion, um novo reino onde a beleza é rainha”<sup>67</sup>.

Além disso, não faltam comentários no próprio *Hipérion* que indicam que a arte – e a religião também – tem prioridade sobre o discurso teórico. Para nos resumirmos apenas aos comentários mais conhecidos, basta lembrar o discurso de Hipérion sobre o porquê do florescimento da cultura grega, especialmente quando ele afirma que “O primeiro filho da beleza divina é a arte”<sup>68</sup>. Isso ocorre em detrimento da teoria, a ponto de a filosofia ser considerada como derivada do princípio artístico:

“– Está bem! – interrompeu-me um deles. – Isso eu entendi, mas não compreendo como esse povo religioso e poético acaba se tornando também um povo filosófico.

– Sem a poesia – respondi – eles jamais teriam sido um povo filosófico!

– O que a filosofia – replicou ele –, o que a superioridade fria dessa ciência tem a ver com a poesia?

– A poesia – respondi seguro de minha opinião – é o começo e o fim dessa ciência. Ela se origina da poesia de um ser divino infinito, como Minerva da cabeça de Júpiter. E desse modo, afinal, o incompatível conflui novamente para ela, para a fonte misteriosa da poesia.

– Isso é um paradoxo, homem – exclamou Diotima –; contudo, posso imaginá-lo”<sup>69</sup>.

\* \* \*

Qual o sentido mais geral da crítica à noção de um Eu absoluto? O projeto de Hölderlin passa por conservar a especificidade da finitude e a correta expressão do ser em um princípio não contraditório:

“Nesse sentido, é permitido dizer que, quando Hölderlin revela a contradição existente em pôr um Eu absoluto ou identificar o Eu com o ser puro, ele está pensando tanto em preservar a absolutez do ser – *das Seyn schlechthin* – da mediação implícita decorrente de toda posição da egoidade, quanto em salvaguardar os direitos e a suficiência do *Daseyn* ou, de maneira mais geral, da finitude, entendida em sua originalidade e especificidade como *propriedade* do ser-aí humano ou ainda como manifestação do ‘Deus em nós’”<sup>70</sup>.

Dessa maneira, a contraparte da crítica à compreensão do Eu como um absoluto consiste na fundação de um âmbito do Eu propriamente finito. É a partir da tensão entre esses dois pólos que será construída a imagem da “via excêntrica”. No *Fragmento de*

---

<sup>67</sup> Penúltima versão, in: Vaccari, *Ulisses Razzante*. “A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética”, tese de doutorado, USP, 2012, pp. 150-151.

<sup>68</sup> Hölderlin, Friedrich. *Hipérion ou o eremita na Grécia*, tradução de Erlon José Paschoal, ed. Nova Alexandria, São Paulo: 2003, p. 83. Doravante citada apenas como *Hipérion*. Quando houver termos na língua original a paginação da edição alemã consultada (ed. Reclam, Stuttgart: 1993) vai à sequência.

<sup>69</sup> *Hipérion*, pp. 84-85.

<sup>70</sup> Courtine, Jean-François. *A tragédia e o tempo da história*, trad. Heloisa B. S. Rocha, editora 34, São Paulo: 2006, p. 56.

*Hipérion* Hölderlin propõe a ideia segundo a qual a existência consiste em dois ideais. Um deles é aquele estado que permanece na máxima simplicidade, no qual há plena concordância com aquilo com o quê se está ligado por meio da organização da natureza. Trata-se de um estágio de simplicidade natural, no qual homem e natureza encontram-se em perfeita sintonia. O outro estágio consiste na máxima complexidade cultural: há infinitas necessidades criadas pelas forças multiplicadas dos próprios homens. A via excêntrica consiste precisamente no caminho que o homem continuamente trilha, de modo alternado, da simplicidade à cultura e da cultura à simplicidade: “A via excêntrica, que o homem percorre de um ponto (de simplicidade mais ou menos pura) a outro (de cultura mais ou menos completa), parece, *segundo suas direções essenciais*, ser sempre igual a si”<sup>71</sup>.

A noção de via excêntrica comparece também no texto conhecido como *Penúltima versão [de Hipérion]*. Nessa menção ficam mais evidentes os vínculos com o texto *Juízo e Ser*. Segundo Hölderlin, a via excêntrica é o caminho necessariamente trilhado por todo homem: “Todos nós percorremos uma via excêntrica e não há outro caminho possível desde a infância até a maturidade”<sup>72</sup>. Essa via é, então, explicada como a perda do ser, perda da unidade com a natureza, e, a partir disso, a ânsia pela unidade perdida. Essa separação da natureza é compreendida como necessária. Da perda, então, passa-se à ânsia pelo Ser na forma de sua reconstrução, ou seja, de uma nova unidade:

“A bem-aventurada unidade, o Ser, no único sentido da palavra, está perdido para nós, e precisávamos perdê-lo se devemos ansiá-lo, aspirá-lo. Arrancamo-nos do pacífico *En Kai Pan* do mundo para produzi-lo por meio de nós mesmos. Estamos dissociados da natureza e o que outrora, como se pode crer, era Um agora está em conflito e dominador e dominado alternam-se. Para nós, é como se, por vezes, o mundo fosse tudo e nós nada, mas também, por vezes, como se fôssemos tudo e o mundo nada. Também Hipérion se divide entre esses dois extremos”<sup>73</sup>.

É possível dizer que nesse trecho se encontra uma formulação especificamente moderna da *Vereinigungsphilosophie*. A tendência do homem em tomar-se como senhor do mundo, como indivíduo superior à sociedade, é contraposta, de maneira alternada, à

---

<sup>71</sup> *Fragmento de Hipérion*, in: Vaccari, Ulisses Razzante. “A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética”, tese de doutorado, USP, 2012, p. 138. Esse texto encontra-se nos anexos da tese como tradução.

<sup>72</sup> *Penúltima versão*, in: Vaccari, Ulisses Razzante. “A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética”, tese de doutorado, USP, 2012, p. 150.

<sup>73</sup> *Penúltima versão*, in: Vaccari, Ulisses Razzante. “A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética”, tese de doutorado, USP, 2012, p. 150.

tendência oposta, isto é, do indivíduo esmagado pelo organismo social. A cisão representada aqui esboça aquela indicada pelo par antitético indivíduo e sociedade.

Hölderlin indica que a meta do homem lançado na via excêntrica é a unificação com a natureza em um todo infinito, cuja consecução jamais chega a termo, mas ocorre apenas assintoticamente:

“Quer nos entendamos sobre isso ou não, é meta de todo o nosso esforço pôr fim a esse eterno conflito entre nós mesmos e o mundo, trazer de volta a paz de todas as pazes, que é mais elevada do que toda razão e unificar-nos novamente com a natureza num todo infinito.

Mas nem nosso saber, nem nossa ação, em nenhum período da existência, conseguiu chegar até o ponto em que cessa todo conflito, onde tudo é um; a linha determinada se unifica com a indeterminada apenas em aproximação infinita”<sup>74</sup>.

A história do *Hipérion* consiste em mostrar a *formação* de Hipérion frente a esses dois pólos. A dominação que Hölderlin menciona significa a não harmonia entre o princípio cultural e o princípio natural. Em *A Juventude de Hipérion* o sábio com o qual Hipérion se encontra rebate a afirmação deste segundo a qual o homem seria mais animal que homem. Esse tipo de ideia já está viciada, de partida, por tomar partido de uma das tendências constitutivas da existência – a cultura, em total oposição com a natureza. A luta pela formalização da natureza segundo uma unidade pode ter duas conseqüências, ambas desarmônicas e que rompem com o ideal de unificação: diante das dificuldades da tarefa pode-se cair no cansaço e à entrega aos sentidos, na negação da razão; ou então na mais pura e total negação da natureza. O sábio diz:

“É verdade, começou ele então, a medida é ilimitada, devemos manter puro e sagrado o lugar em que o espírito do homem sente falta das coisas, e assim deve ser! Formar o ideal de tudo que aparece, o impulso em nós, o informe em nós, de acordo com o que é divino, e subjugar a resistente natureza ao espírito que domina em nós; nunca ele deve satisfazer-se a meio do caminho; mas se a luta é muito fatigante, tanto mais se deverá temer que o lutador sanguíneo não jogue as divinas armas na desgraça, torne-se prisioneiro do destino, negue a razão, e se torne um animal, ou então, amargurado pelas resistências, devaste lá onde ele deveria poupar, extermine o pacífico com a inimizade, combata a natureza pelo puro prazer da luta, sem ter em vista a paz, negue sua humanidade, destrua toda inocente necessidade que o unifica com outros espíritos, ah! Que o mundo ao seu redor se torne um deserto e ele por isso acabe em sua tenebrosa solidão”<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> *Penúltima versão*, in: Vaccari, Ulisses Razzante. “A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética”, tese de doutorado, USP, 2012, p. 150.

<sup>75</sup> *A juventude de Hipérion*, in: Vaccari, Ulisses Razzante. “A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética”, tese de doutorado, USP, 2012, p. 144. No *Projeto em prosa para a versão métrica* passagem de teor muito semelhante é assim construída (p. 140): “Não devemos negar nossa nobreza, devemos conservar pura e sagrada em nós a imagem de toda existência. A medida com a qual medimos a natureza deve ser ilimitada e o impulso para formar aquilo que é informe segundo aquele modelo que trazemos em nós, assim como para submeter a matéria relutante à sagrada lei da unidade, deve ser irrefreável. Mas, na luta com a matéria, quanto mais amarga é a dor, maior é o perigo de que, aborrecidos, joguemos para longe de nós as armas divinas, entreguemo-nos ao destino e aos sentidos, neguemos a razão e nos tornemos animais – ou também que, amargurados com a resistência da natureza, lutemos

Nenhum princípio, abstratamente posto, que domine sobre o outro, representa a justa medida da unificação que Hölderlin tem em vista. Tomar partido da cultura é submeter a natureza a um jugo intolerável, à sua destruição; tomar partido sem mais pela natureza é regredir ao mais profundo animalismo. A noção de unificação procura articular essas duas dimensões.

A relação dessas passagens com *Juízo e Ser* é que o esquema traçado nesse texto permanece, sendo sofisticado e encontrando um novo nível de elaboração. A cisão do Ser originário passa a ser considerada como necessária – o juízo é necessário. A partir da cisão, constituem-se os dois princípios da existência: a finitude e a infinitude, o apego à finitude e à consciência e, ao mesmo tempo, o anelo pelo infinito:

“Agora nós sentimos os limites de nosso ser, e a força aprisionada opõe-se impaciente contra seus grilhões, e o espírito anseia retornar ao puro éter. Mas também há em nós novamente algo que gosta de usar os grilhões; pois se o espírito não fosse limitado por nenhuma resistência, não sentiríamos nem a nós nem aos outros. Não sentir nada, porém, é a morte. A miséria da finitude está inseparavelmente unificada em nós com a abundância da divindade”<sup>76</sup>.

A tarefa consiste então na reconstrução da unidade perdida, mas que não se confunde com um retorno a ela, pois não abdica da nova dimensão da multiplicidade, da cultura, da finitude, mas tenta afirmá-la ao mesmo tempo em que a dimensão da simplicidade natural. Essa meta não chega a sua conclusão e só se aproxima dela sem jamais arrematá-la. Talvez agora faça-se mais claro o significado de se dizer que com esse esquema geral é possível constituir um princípio da história como argumenta Dieter Henrich<sup>77</sup>.

A articulação desses dois ideais da existência é operacionalizada pela noção de “amor”. É inclusive no entrecruzamento da riqueza do ser e a da miséria da finitude que ocorre sua menção na obra de Hölderlin:

“Não podemos negar o impulso que temos de nos libertar, enobrecer, progredir no infinito. Isso seria animalesco. Por outro lado, também não podemos negar o impulso de ser determinado, de sentir, pois isso não seria humano. Pereceríamos na luta entre esses dois impulsos conflitantes. *Mas o amor os unifica*. Ele aspira infinitamente pelo supremo e melhor, pois seu pai é a abundância, mas ele tampouco nega sua mãe, a escassez; ele deseja o acordo. Amar assim é

---

contra ela, não para fundar nela e entre ela e o divino em nós a paz e a unidade, mas para exterminá-la, que destruamos violentamente toda necessidade, neguemos toda receptividade, e assim rompamos o vínculo de unificação que nos mantém unidos a outros espíritos, e que façamos o mundo a nosso redor um deserto e o passado uma imagem de um futuro sem esperança”.

<sup>76</sup> *A juventude de Hipérion*, in: Vaccari, Ulisses Razzante. “A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética”, tese de doutorado, USP, 2012, p. 145.

<sup>77</sup> *Hegel en su contexto*, 16, 17.

humano. Essa necessidade suprema de nosso ser que nos leva a atribuir à natureza um parentesco com o imortal e a acreditar num espírito na matéria, isso é esse amor”<sup>78</sup>.

O amor teve sua gênese com a limitação do ser originário, com a consciência, com a finitude e se encontra no ponto médio da via excêntrica, tanto resultado da riqueza como da penúria. O amor, portanto, é um *medium* que permite a unificação dos dois pólos e é o que constitui o âmbito genuinamente humano.

\* \* \*

No *Hipérion* é possível observar várias das ideias aqui delineadas. Todavia, não temos a menor pretensão de sermos exaustivos nessa abordagem tampouco sugerir que o *Hipérion* seja uma espécie de “exemplificação” do *Juízo e Ser*, mas sim, quando muito, ilustrar e esquematizar as ideias até agora desenvolvidas e avaliar se há alguma correspondência entre elas e o romance, sem jamais esgotá-lo.

A noção de ânsia pelo infinito é presente e constante por todo o *Hipérion*. Ela é a meta freqüente com a qual Hipérion se vê confrontado:

“Ser um com o todo, essa é a vida da divindade, esse é o céu do ser humano (*Eines zu sein mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen*).

Ser um com tudo o que vive e assim retornar numa bem-aventurada abnegação para o todo da natureza, este é o ápice do pensamento e da alegria, o cume sagrado da montanha, o lugar do descanso eterno onde o meio-dia perde o ar abafado e o trovão, a sua voz e o mar fervente se assemelham às ondas do trigal.

Ser um com tudo o que vive!”<sup>79</sup>.

Esse ideal de Hipérion, de ligação plena com o Ser, é sempre contrabalanceado pela finitude humana, expressa pelo juízo ou, mais apropriadamente, pela reflexão. A reflexão é considerada como separadora do todo ao qual o homem se liga, como índice da sua condição de finitude, como cisão:

---

<sup>78</sup> *Projeto em prosa para a versão métrica*, in: Vaccari, Ulisses Razzante. “A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética”, tese de doutorado, USP, 2012, pp. 141-142, grifos nossos. Em formulação semelhante em *A Juventude de Hipérion* (pp. 145-146) Hölderlin escreve: “Podemos libertar o impulso de nos propagar, mas nunca negá-lo; isso seria animalesco. Mas tampouco podemos ufanar-nos orgulhosos do impulso de nos tornar limitados, de sentir. Pois isso não seria humano e mataríamos a nós mesmos. À resistência do impulso, que ninguém pode prescindir, junta-se o amor, filho da abundância e da miséria. O amor luta infinitamente pelo melhor e pelo mais elevado, seu olhar segue para adiante e seu alvo é a plenitude, pois seu pai, a abundância, pertence ao gênero divino. Mas ele colhe as amoras em meio aos espinhos e junta as heras do restolhal da vida, e se um ser amigável lhe estende um gole num dia jovial, ele não desdenha a caneca de barro, pois sua mãe é a escassez”.

<sup>79</sup> *Hipérion*, p. 13, 9.

“É nessas alturas que me encontro, meu Belarmino! Um momento de reflexão (*Besinnens*), porém, me joga para baixo. Penso (*denke nach*) e vejo como era antes, sozinho, com todas as dores da mortalidade e o refúgio de meu coração, o eterno mundo uno se desvanece: a natureza fecha seus braços e fico parado diante dela como um estranho (*wie ein Fremdling*), sem compreendê-la”<sup>80</sup>.

Ou ainda na célebre passagem que compara aquele que reflete ao mendigo, aquele que ao refletir necessariamente se desliga e perde a totalidade: “Oh, o homem quando sonha é um deus, mas quando reflete (*nachdenkt*) é um mendigo; e quando o entusiasmo (*Begeisterung*) acaba, ele fica ali parado, como um filho que não deu certo (*missratener*), expulso da casa paterna, observando o miserável centavo que a compaixão jogou em seu caminho”<sup>81</sup>.

Na sequência do romance, após a decepção com Alabanda, Hipérion ensaia uma reconciliação forçada com o finito por meio da desilusão de seu projeto revolucionário: “O que faz o homem querer tanto?”, perguntava com frequência. O que significa o infinito em seu peito? Infinito? Onde ele está? Quem o percebeu? Ele quer mais do que pode!”<sup>82</sup>. A tônica dessa passagem, uma certa resignação, contrasta com os outros tantos momentos de entusiasmo e corresponde, por sua vez, aos momentos nos quais o homem cansado de tentar impor seu domínio à natureza rende-se a ela<sup>83</sup>.

No contexto de sua aproximação com Diotima, após o fracasso inicial de seu projeto político, Hipérion assim enuncia o primeiro encontro entre ambos:

“Oh! Vocês que buscam o supremo e o melhor nas profundezas do saber, no tumulto da ação, na escuridão do passado, no labirinto do futuro, nas sepulturas ou nas estrelas! Sabem o seu nome? O nome do que é Um e é Tudo (*den Namen des, das Eins ist und Alles*)?”

Seu nome é beleza”<sup>84</sup>.

A unidade alcançada por meio da contemplação da beleza não é a mesma que é reconstruída conforme uma distância infinita; é antes um pressentimento do Ser. O

---

<sup>80</sup> *Hipérion*, p. 14, 9.

<sup>81</sup> *Hipérion*, p. 14, 9-10. Comentando essa passagem, Anatol Rosenfeld (*Notas sobre Hyperion e Empédocles*, in: “Texto e Contexto II”, ed. Perspectiva, USP, Unicamp, São Paulo: 1993, p. 36) nos lembra do significado do termo *Begeisterung*: “termo usado no sentido original de ‘tomado por deus’, ‘estar unido com ele’, ‘animado por ele’”.

<sup>82</sup> *Hipérion*, p. 45.

<sup>83</sup> Por exemplo, *Projeto e prosa para a versão métrica* (p. 140) e *A Juventude de Hipérion* (p. 144).

<sup>84</sup> *Hipérion*, p. 56-57. Essa passagem recebe o seguinte comentário de Beckenkamp (Beckenkamp, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*, Edipucrs, Porto Alegre: 2004, p. 126): “No *Hyperion* (1796-1797), esta experiência da unidade original do Um e Tudo é apresentada na forma concreta do amor de Hyperion por Diotima, em que o ser absoluto está dado como beleza (...). Na beleza, é sentida a unidade original do espírito e da natureza, constituindo este sentimento uma intuição intelectual do ser absoluto como unidade original. Nesta intuição intelectual, já não é o eu ou o espírito que se apreende puramente a si mesmo, como em Reinhold e Fichte, mas é apreendido algo que ultrapassa desde logo o mero eu, sendo dado como união infinita entre o eu e seu objeto, como unidade original entre espírito e natureza”.

próprio Hipérion indica que a via que o conduz ao ser pela beleza não é aquela da reconstrução infinita da unidade perdida: “Geralmente dizem que a luta se extingue além das estrelas e prometem-nos para o futuro, somente depois de nossa levedura ter descido, que o fermento da vida irá se transformar no vinho nobre da alegria; caso contrário, a quietude do coração dos bem-aventurados não será encontrada em lugar algum desta terra. Aprendi de outro modo. Cheguei pelo caminho mais curto. Estava diante dela, ouvindo e vendo a paz do céu e, em meios aos suspiros do caos, Urânia me apareceu”<sup>85</sup>. Desse modo, o ideal político cede lugar à unificação com a natureza na forma da beleza representada por Diotima. Do ponto de vista dramático, a unidade com o ser via beleza toma a forma do relacionamento amoroso de Hipérion e Diotima. Porém, a própria Diotima trata de fazer ressalva ao amor individualizado e reempurra Hipérion ao ideal político, segundo a figura de um educador da humanidade:

“Oh! Então você tudo para mim! – exclamei [Hipérion – HVE].

– Tudo? Hipócrita malvado! E a humanidade que, afinal, você ama unicamente?”<sup>86</sup>.

O projeto político de Hipérion é reavivado, então, pelas exigências da própria Diotima. A unificação não pode se dar apenas pela harmonia com a natureza, mas tem que se ligar ao finito, de modo que a perspectiva política se funda na unificação interior: “Natureza sagrada! É a mesma dentro e fora de mim. Não deve ser tão difícil unir (*vereinen*) o que está fora com o divino dentro de mim. Se as abelhas se saem bem com seu pequeno reino, por que eu não iria conseguir plantar e construir o que é necessário?”<sup>87</sup>. Esse reavivamento calha com o reencontro com Alabanda e a perspectiva da guerra de libertação na Grécia. A ruptura com Diotima é traumática, na medida em que ela encarna uma figura infensa à guerra<sup>88</sup>. A separação de Diotima e Hipérion é como uma figura da separação do homem frente ao Ser:

“Havia anoitecido e as estrelas despontavam no céu. Ficamos quietos junto à casa. O eterno estava em nós e sobre nós. Meiga como o éter, Diotima me envolveu.

---

<sup>85</sup> *Hipérion*, p. 62.

<sup>86</sup> *Hipérion*, p. 72. Ver também as páginas 91-92.

<sup>87</sup> *Hipérion*, p. 93, 99.

<sup>88</sup> Em um artigo polêmico em face da apropriação nazista da figura de Hölderlin, Lukács interpreta o significado geral de Alabanda e Diotima como personagens muito bem demarcados historicamente (*El Hyperion de Hölderlin*, in: “Goethe y su época”, trad. Manuel Sacristán, ed. Grijalbo, Barcelona: 1968, p. 220): “A ação interior do romance é a luta ideológica entre duas tendências da realização da utopia revolucionária. O herói Alabanda, apresentado com traços fichteanos, representa a tendência à sublevação armada. A heroína do romance, Diotima, encarna a tendência da Ilustração pacífica, religiosa e ideológica; ela quer fazer de Hipérion um educador do povo. O conflito termina rapidamente com a vitória do princípio bélico”. Doravante citado apenas como *El Hyperion de Hölderlin*.

– Seu tolo, o que é a separação (*Trennung*)? – sussurrou-me misteriosamente com o sorriso de uma imortal.

– Agora também sinto diferente – disse eu – e não sei qual das duas coisas é um sonho, meu sofrimento ou minha alegria.

– As duas – respondeu ela – e as duas são boas.

– Ser completo (*Vollendete*)! – exclamei. – Falo como você. Vamos nos reconhecer no céu estrelado. Que ele seja o sinal entre mim e você, enquanto os lábios se mantiverem calados.

– Assim seja! – disse ela num tom lento jamais ouvido... E foi o último. Sua imagem se desvaneceu na luz do crepúsculo e não sei se foi realmente ela que vi, ao voltar-me pela última vez. Aquela forma difusa tremeu ainda por um instante diante de meus olhos e, em seguida, desapareceu na noite”<sup>89</sup>.

Por fim, como é sabido, o projeto de libertação falha miseravelmente. Alabanda se entrega a morte nas mãos de seu pequeno grupo conspiratório e Diotima suicida-se. O projeto de unificar-se com o finito é novamente abandonado em favor da reunificação com a natureza. Esse tema pode ser pensado a partir de duas diferentes passagens. A primeira diz respeito ao sentimento da vida de Diotima na própria contemplação da natureza: “– Diotima! – gritei. – Onde está você? Oh, onde está você? – e me pareceu ouvir a voz de Diotima, a voz que outrora me animou nos dias de alegria.../ – Estou com os meus! – respondeu ela. – Estou com os seus, com os que desconhecem o errante espírito humano!”<sup>90</sup>. O assim chamado “errante espírito humano” é justamente aquele que percorre a via excêntrica, de modo que Diotima haveria se libertado dessa condição. A segunda passagem, absolutamente célebre e que encerra o romance, é aquela que projeta a reconciliação no futuro, como retorno a um estado primário numa aposta de reconciliação cósmica<sup>91</sup>:

“As dissonâncias do mundo são como a discórdia dos amantes. A reconciliação está latente na disputa e tudo o que se separou volta a se encontrar.

As artérias se separam e retornam ao coração, e a vida una, eterna e fervorosa é tudo.’

---

<sup>89</sup> *Hipérion*, p. 106, 113-114. Em *A Juventude de Hipérion* (p. 145) há a imagem do ser, tal como aqui Diotima, ligado ao éter.

<sup>90</sup> *Hipérion*, p. 165.

<sup>91</sup> A avaliação de Lukács a respeito da ideia de reunificação com a natureza, consiste em considerá-la como uma saída mística em razão da impossibilidade de uma modificação real nas condições socioeconômicas da Alemanha. A esse respeito diz Lukács (*El Hyperion de Hölderlin*, p. 222): “Para Hölderlin não havia nem na Alemanha nem fora dela pátria alguma. Não surpreende que o caminho de Hipérion se perca, após o fracasso da revolução, em uma mística desesperada, nem que Alabanda e Diotima sucumbam também pelo fracasso de Hipérion”. Após aproximar a concepção de natureza de Hölderlin com a de Robespierre (isto é, natureza como sacerdote do Ser Supremo), argumenta Lukács (p. 230): “É certo que a mística de Hölderlin ultrapassa amplamente a inevitável ilusão heróica de Robespierre. E que é, além disso, uma fuga à mística e uma mística da fuga: uma mística da nostalgia da morte, do sacrifício, da morte como meio de unificação com a natureza. Porém, tampouco, esta mística hölderliana da natureza é inequivocamente reacionária. (...) O ponto de partida imediato dessa fuga à mística, consiste, com efeito, para Hölderlin, no fato de que, como idealista, teve por força que sublimar a tragédia *social* necessária e desesperada de seus esforços em uma tragédia *cósmica*”.



Assim pensei a seguir”<sup>92</sup>.

\* \* \*

Com essas considerações gerais pensamos ter desenvolvido, ainda que em linhas demasiadamente esquemáticas, o significado da unificação para Hölderlin. A partir da perda necessária do ser unificado a condição da finitude é estabelecida, de maneira que o engendramento do estado finito resulta na ânsia pelo ser perdido. O amor, como termo médio das tendências vitais que compõem a existência, permite, parcialmente, a unificação entre o finito e o infinito.

É possível concordar com Lukács e estabelecer como problemática, em sentido bem específico, a abordagem de Hölderlin nos textos citados. A principal razão é que o projeto de Hölderlin em sua apresentação mais concreta, o romance *Hipérion* em contraste com a exposição geral delineada em *Juízo e Ser* e nos textos teóricos, se define por uma unificação “natural” em oposição à política. No romance a perspectiva de unificação encontra resolução apenas na solução, conforme Lukács, “mística”, unificação cósmica por meio do retorno à natureza. A motivação de *Hipérion* (e nesse caso é possível identifica-lo a Hölderlin) reside no fracasso do projeto político revolucionário, o qual expressaria a dimensão social do conceito de unificação. Ao contrário, em Hölderlin o que predomina é o aspecto natureza sobre o social, aspecto dominante na medida em que a realidade é abstratamente negada em razão da permanência dos ideais revolucionários de Hölderlin. Nesse sentido, é possível recontextualizar a avaliação de Lukács a fim de mostrar, senão a vantagem, a diferença da posição de Hegel em relação a Hölderlin:

“Por tudo isso podemos assentar aqui uma afirmação que pode soar paradoxal, porém expressa as contradições vivas da atividade filosófica de Hegel: quanto mais resolutamente se aparta de seus ideais juvenis revolucionários, quanto mais e mais resolutamente se ‘reconcilia’ com o domínio da sociedade burguesa, quanto menos ultrapassa seu pensamento os limites da sociedade, tanto mais robusta e conscientemente aparece em Hegel o dialético”<sup>93</sup>.

Hegel operacionaliza essa diferença por meio de uma atualização, em relação a Berna, do conceito de “positividade”. Antes compreendido apenas como um conteúdo

---

<sup>92</sup> *Hipérion*, p. 166.

<sup>93</sup> Lukács, Georg. *El Joven Hegel – y los problemas de la sociedad capitalista*, trad.: Manuel Sacristan, 2ª edição, editora Grijalbo, Barcelona-México: 1970, p. 243. Doravante citado como *El Joven Hegel* (não confundir com *O Jovem Hegel*, citado em português, de Joãozinho Beckenkamp).

autoritariamente estabelecido, ossificação de algum preconceito de época, o conceito é em Frankfurt ressignificado como uma expressão histórica ultrapassada, como caducidade. Segundo Hegel em seu escrito sobre a positividade da religião cristã no concernente à definição da positividade de uma religião: “(...) [é positiva – HVE] uma religião que ou não se postula pela razão e até entra em conflito com ela ou concordando com ela, exige, contudo, ser crida somente tendo por base a autoridade”<sup>94</sup>. Em Frankfurt, em compensação, a positividade é uma dada expressão ultrapassada da época. O padrão de julgamento da positividade se altera: ao invés de uma dada instituição responder pela sua pertinência frente a uma razão anistórica, agora a positividade liga-se ao que essa instituição expressa segundo os padrões interiores à sua própria época. No texto *Que os magistrados sejam eleitos pelos cidadãos* se encontra: “Que cegueira a daqueles que crêem que as instituições, as constituições, as leis que já não concordam com os costumes, as necessidades e as opiniões dos homens, e das quais o espírito já fugiu, podem seguir subsistindo (...)”<sup>95</sup>. Ao não corresponder mais aos anseios de uma determinada época é que se configura a positividade de determinada instituição.

O importante a notar é que o critério da positividade, de Berna a Frankfurt, modifica-se no sentido da historicização do conceito<sup>96</sup>. Ao invés do critério da positividade ser definido em menção a um conceito intemporal de razão, como ocorria em Berna, agora ele deve ser sancionado ou negado pelo desenvolvimento histórico efetivo; há que se reconhecer os traços da racionalidade na própria realidade, e não simplesmente nega-la abstratamente. Daí a importância do conceito de reconciliação, ponto sem negociação com Hölderlin, cuja lealdade aos ideais revolucionários não pôs

---

<sup>94</sup> Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften*, ed. Surkhamp, Frankfurt am Main: 1986, p. 111; *Escritos de juventud*, p. 79.

<sup>95</sup> Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften*, ed. Surkhamp, Frankfurt am Main: 1986, p. 269; *Escritos de juventud*, p. 248. Segundo Beckenkamp, “A nova versão [do conceito de positividade – HVE] abandona o pressuposto original de uma única natureza humana, representada adequadamente pela razão. Com base nesse pressuposto, Hegel tinha anteriormente mostrado como o cristianismo se afastou do núcleo natural ou racional da pregação de Jesus, tornando-se cada vez mais positivo. Agora, reconhecendo que ‘o conceito universal da natureza humana comporta infinita modificações’ (Nohl, 140), Hegel pode admitir que mesmo uma religião baseada na fé em uma autoridade externa e calcada na obediência cega pode corresponder à natureza dos homens em uma determinada época, não devendo, portanto, ser caracterizada como positiva enquanto os homens permanecerem nesse estado. Também o ideal grego de uma religião da liberdade deixa de valer como referência para depreciar essas outras formas de religião, pois no essencial elas cumprem sua função”, *O Jovem Hegel*, p. 188.

<sup>96</sup> *El Joven Hegel*, p. 240.

em questão. É por não conceder qualquer racionalidade ao real que Hölderlin precisa, senão deslocar, estreitar o alcance do conceito de unificação ao domínio da natureza.

Desse modo, resta vermos como Hegel constrói sua própria formulação do problema, isto é, a que tipo de cisão ele privilegiadamente se refere como constitutiva, e que espécie de solução ele esboça, ou seja, como ele operacionaliza o princípio da unificação.

## Capítulo 2 – Cisão no Espírito do Judaísmo

O presente capítulo visa apresentar a gênese daquilo que Hegel chama de “cisão” (*Entzweiung*) ou “separação” (*Trennung*). Os textos privilegiados a fim de se mostrar esse processo são aqueles dedicados ao assim chamado “espírito do judaísmo”<sup>97</sup>.

“Cisão” é uma cifra para se assinalar uma experiência múltipla de perda dos laços comunitários, esmagamento da subjetividade e predomínio da lei sobre os impulsos vitais. Outros conceitos assinalam, no mesmo sentido, essa experiência: exterioridade, exclusivismo, passividade e o par heteronomia/autonomia (o acento desmedido em qualquer uma delas é o que constitui a cisão).

A fim de demonstrar como ocorre a gênese da cisão, Hegel se deterá em uma reconstituição histórico-filosófica do judaísmo. Histórica na medida em que busca demarcar os principais eventos índices da separação e filosófica na medida em que propõe interpretar esses eventos a partir da filosofia da unificação. Na seqüência do texto, nos propomos a reconstruir o problema da cisão conforme Hegel.

A cisão para Hegel se apresenta em diversos graus ou modalidades. Segundo Beckenkamp, “O que interessa a Hegel em Frankfurt nas diversas figuras do Antigo Testamento que vai estudando, é a experiência da separação ou cisão, que se manifesta em diversas esferas e diversos níveis”<sup>98</sup>. Do ponto de vista da reconstrução hegeliana isso significa que a problemática que envolve o tema da cisão terá três desenvolvimentos, focados nos principais personagens do espírito judaico: Abraão, Noé e Moisés. Trata-se de mostrar como cada um foi em alguma medida responsável e vítima da cisão básica que constitui a religião judaica bem como reagiu a ela<sup>99</sup>.

Além disso, é necessário ressaltar que *O Espírito do Judaísmo* constitui o estudo preparatório por excelência de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*, não apenas no

---

<sup>97</sup> Os textos referentes ao *Espírito do Judaísmo* são do verão/outono de 1798 (assim datados pela filóloga Gisela Schüller, Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften*, ed. Surkhamp, Frankfurt am Main: 1986, p. 274, nota 1).

<sup>98</sup> *O Jovem Hegel*, p. 134.

<sup>99</sup> “(...) [a partir d]esta separação multiforme, a do homem e da natureza, do homem e do homem, do homem e de Deus, surge aquilo que será o legalismo, o espírito de servidão perante a letra da lei, que caracterizará o judaísmo”, Hyppolite, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*, ed. Elfos, tradução: José Marcos Lima, Rio de Janeiro: 1995, p. 50. Doravante citado pelo título.

sentido cronológico, mas temático. Em razão do fato de que projeto de Jesus será encarado como uma tentativa de unificação, o mundo judaico que o precede será visto sob o signo da separação. Nesse sentido, o posicionamento correto do problema da filosofia da unificação tem como pressuposto a reconstrução da história da cisão, tão bem expressa pela vida judaica correspondente ao Antigo Testamento.

Antes de reconstruir as teses do texto de Hegel é necessário posicioná-lo no campo geral de seus interesses à época. Conforme pensa Lukács, o tema de Hegel é antes de tudo a sociedade burguesa nascente<sup>100</sup>. Trata-se, no caso de Hegel, de um pensamento do presente e não mero fruto de curiosidade histórica. Desse modo, tratar da cisão, de uma objetividade estranha e inerte frente ao sujeito que é mais produto que produtor da realidade, é uma questão essencialmente *moderna*. Por mais que a posição do problema seja bem demarcada historicamente, a preocupação que orienta Hegel está impulsionada pelos eventos que condicionaram o círculo de Tübingen, a Revolução Francesa à frente. Vejamos isso no detalhe.

\* \* \*

A cisão para Hegel possui duas dimensões básicas. Há um aspecto social da separação e um aspecto natural. O homem está duplamente cindido: frente a seus semelhantes e frente à natureza. Abraão é o exemplo prototípico dessa cisão. Em que pese ser um representante da dupla cisão, em Abraão é proeminente a cisão social, frente a sua antiga pátria, amigos e familiares, e em Noé é que o problema da natureza se mostrará mais patente. Iremos, na trilha de Hegel, delinear os traços mais marcantes de Abraão.

---

<sup>100</sup> “[Em Frankfurt] seu problema [de Hegel – HVE] é, antes, como deve comportar-se o homem individual com a sociedade burguesa, como entram em contradição os postulados morais e humanísticos do desenvolvimento da personalidade com a estrutura e a legalidade da sociedade burguesa, e como apesar de tudo aqueles postulados podem harmonizar-se com esta, reconciliarem-se com esta”, em *El Joven Hegel*, p. 118. É como se Lukács, legitimamente ou não, deslocasse temporalmente a célebre afirmação de Engels segundo a qual a luta política na Alemanha se revestisse de contornos religiosos: “Todavia, naquela época, a política era assunto muito espinhoso; por isso, as principais cargas eram dirigidas contra a religião, embora, é verdade, a luta contra ela fosse, principalmente a partir de 1840, uma batalha indiretamente política”, em Engels, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, trad. José Severo Pereira, editora Fulgor, São Paulo: 1962, p. 96.

Para Hegel, Abraão “era um estranho (*Fremdling*) na terra, tanto contra o solo, quanto contra os homens, sob os quais era e permaneceu sempre um estranho”<sup>101</sup>. Ser um “estranho” significa estar desvinculado das relações proporcionadas pelo amor, isto é, contrair relações de domínio frente a natureza e de hostilidade frente aos homens.

O gesto inaugural da religião judaica é emblemático nesse sentido. A separação que Abraão conduz frente a sua anterior posição social é livremente determinada e tem como fim o incremento de sua “autonomia”. A separação faz-se sobre relações ditas “belas”, ou seja, harmônicas: “O primeiro ato pelo qual Abraão se converte no pai de uma nação é uma separação (*Trennung*) que rasga (*zerreißt*) os vínculos da convivência e do amor, a totalidade das relações com os homens e com a natureza, na qual estava vivendo até então; rechaçou assim estas belas relações de sua juventude”<sup>102</sup>. Com o abandono de sua pátria, Abraão possuía o firme propósito de “ser um homem inteiramente autônomo, independente, [abandonou sua pátria – HVE] para poder ser chefe”<sup>103</sup>. Desse modo, a história de Abraão ocorre sob o signo de uma pretensa independência, de uma espécie de simulação da verdadeira liberdade<sup>104</sup>. Abraão erra pelo mundo com seus rebanhos e mantém uma relação utilitária com a terra, como mero pasto para seus animais. Sua relação com os demais povos ocorre apenas sob extrema necessidade. Conservou-se em movimento e não se associou a nenhuma tribo: “Ele aferrou-se a sua separação”<sup>105</sup>.

Com a reconstituição da história de Abraão, Hegel pretende demonstrar que a experiência religiosa encontra-se entrelaçada à vida social. É a partir da situação de

---

<sup>101</sup> Hegel, G. W. F. *Der Geist des Judentums*, in: “Frühe Schriften”, Werke 1, Surkamp Verlag, p. 278. Cotejo com a tradução mexicana: *Escritos de Juventud*, trad.: Zoltan Szankay e José Maria Ripalda, Ed. Fondo de Cultura Económica, México: 1984, p. 288. Doravante citarei como *Der Geist des Judentums*, a primeira página indicando a edição alemã e a segunda a mexicana.

<sup>102</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 277, 287.

<sup>103</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 277, 287. No original: “... um ein ganz selbständiger, unabhängiger Mann, selbst Oberhaupt zu sein (...)”.

<sup>104</sup> Não especificamente nomeando Abraão, mas todo o povo judeu, Hegel argumenta que o desejo de independência converte-se em seu contrário, em uma espécie de dialética entre autonomia e heteronomia: “(...) seu impulso [do povo judeu – HVE] por independência era efetivamente o impulso por dependência de algo próprio”, em *Der Geist des Judentums*, p. 294, 300. Vale notar que a liberdade ou a autonomia só comparece em sentido negativo na narrativa da história de Abraão: “Abraão não queria amar e, por isso, [queria] ser livre” (p. 277, 287). Ser livre ou autônomo significa, próximo a certa e estreita concepção moderna, determinar-se individualmente e, portanto, desligar-se da comunidade, das relações de amor. Há aqui, de algum modo, um prenúncio do conceito da verdadeira liberdade, isto é, estar consigo mesmo em seu outro ou, em outras palavras, a verdadeira liberdade não é indeterminação individual, mas realização coletiva de um povo em suas instituições.

<sup>105</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 278, 288.

busca da independência por parte de Abraão, de dissolução dos laços comunitários, que deve ser compreendida a religião judaica. A situação de oposição engendrada pela saída de sua antiga pátria e seu constante choque com outros povos é o que determina a necessidade de uma construção religiosa que garanta a unidade da multiplicidade do mundo, seus povos e culturas, bem como a proteção do indivíduo desgarrado, Abraão. Nesse sentido, Hegel visa delinear a concepção judaica como unidade frente ao mundo e, por conseqüência, dominação frente a esse mundo: “O mundo inteiro por excelência oposto, se ele não devia ser nada, era sustentado por um Deus oposto a esse mundo, nesse Deus não devia ter nenhuma parte natural, mas sim tudo devia ser dominado por ele”<sup>106</sup>. A ideia de um deus dominador é reativa à multiplicidade do mundo com o qual Abraão frequentemente se chocava<sup>107</sup>. A relação de Abraão com o mundo passou a ser mediada por Deus, um ideal que conferia ordem à multiplicidade que ameaçava sua sobrevivência: “seu ideal a subjugava para ele [a relação com o mundo – HVE], presenteou-o tanto do mundo como ele necessitava, e contra o restante punha ele em segurança (*Sicherheit*)”<sup>108</sup>. A comparação com a religião grega – em Berna tomada como exemplar, em que pese o ceticismo em relação a ela como definidora de uma sociabilidade possível nos escritos de Frankfurt – é o ponto invisível que medeia a crítica à religião judaica. Como enfatiza Beckenkamp, “Se a religião dos gregos se caracteriza pela representação da unidade dos homens e dos deuses em uma natureza que constitui uma bela unidade originária, a religião de Abraão se caracteriza pela separação e pelas contraposições: separado da natureza, o homem projeta sua segurança contra a natureza em um ser supremo, separado e contraposto tanto ao homem quanto a natureza”<sup>109</sup>. No mesmo sentido, embora mais comedido na medida em que reconhece o papel positivo da reflexão, Hyppolite caracteriza o judaísmo do seguinte modo: “O caráter essencial deste espírito [judaico – HVE] parece ser, portanto, para Hegel, a sua hostilidade em relação a todos os valores vitais, o heroísmo ou o amor das comunidades humanas, por exemplo, mas também, em contrapartida, a descoberta do que está ligado à reflexão, valores intelectuais e espirituais: a astúcia, o interesse exclusivo por si

---

<sup>106</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 279, 288.

<sup>107</sup> “Em sua existência errante em um mundo hostil e estranho, a única unidade que subsiste em Abraão é a da segurança de sua vida, à qual se contrapõe a multiplicidade das circunstâncias no mundo à volta. Esse estado de coisas resultou, entretanto, da separação dos laços naturais da família e da pátria, que o compele agora a refletir o todo de sua existência em um ser supremo que o contrapõe (...)”, *O Jovem Hegel*, p. 136.

<sup>108</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 279, 289.

<sup>109</sup> *O Jovem Hegel*, p. 135.

mesmo, e também a sublimidade de um Universal abstrato, de um Deus inacessível, único”<sup>110</sup>.

A relação estabelecida com o mundo por meio de um deus dominador pesou significativamente na maneira como a comunidade judaica passou a viver. O desejo por segurança estreitou as suas perspectivas comunitárias. Conforme Hegel, o projeto de libertação judaico contemplava apenas a satisfação das necessidades mais animais: “Uma hostilidade universal admite somente uma dependência física, uma existência animal, que, em consequência, somente pode ser assegurada à custa dos restantes e a qual os judeus receberam como feudo”<sup>111</sup>. A conclusão de Hegel é que essa “seguridade isolada” é consequência da “separação infinita”<sup>112</sup>, ou, em outras palavras, o desejo por segurança judaico é somente um projeto inteligível sob a perspectiva de que a cisão entre Abraão e seu povo frente ao mundo encontra-se cristalizada. A busca por uma terra que jorre leite e mel, que contemple as carências físicas, enquadra-se nesse contexto de satisfação física.

O tributo pago pela seguridade, segundo Hegel, foi a impossibilidade do amor. Isso significa que a cisão primária de Abraão com o mundo, a hostilidade para com a sociedade de seu tempo, no máximo temperada por relações utilitárias eventuais (transações comerciais, por exemplo), foi amainada pela unidade deslocada para um ideal, o deus dominador. Segundo Hegel, “Visto que Abraão não pode ele mesmo realizar a única relação que era possível com o mundo infinito oposto, a relação de domínio, então ela permaneceu confiada a seu Ideal”<sup>113</sup>. A unidade conferida ao mundo passava pela dominação de um deus exterior a esse mundo. Ora, se é uma relação de dominação que funda a relação de deus e mundo, é evidente que nem mesmo Abraão dela escapava, em que pese possuir um estatuto privilegiado: “Na verdade, ele mesmo estava também sob seu domínio, mas ele, em cujo espírito morava a Ideia, ele que servia à mesma, desfrutava também seu favor, e visto que a raiz de sua divindade se

---

<sup>110</sup> *Introdução à filosofia da história de Hegel*, pp. 49-50.

<sup>111</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 283, 292.

<sup>112</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 279, 289. A expressão é “...der unendlichen Trennung”.

<sup>113</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 279, 289.



encontrava em seu desprezo frente ao mundo inteiro, o único favorito (*Günstling*) era ele”<sup>114</sup>.

Dessa maneira, é possível entender que esse modelo de aliança de Deus com os homens analisado por Hegel era um modelo infenso a relações harmônicas, unificadas, expressas no conceito de amor. “Ele apenas podia amar nada”<sup>115</sup>, diz Hegel sobre Abraão. O evento emblemático que marca essa impossibilidade foi a quase morte de seu filho Isaac. Julgando cumprir seu dever frente a Deus, a relação mais elementar de amor foi levada ao limite do quase abatimento de seu próprio filho, suspenso apenas pela ordem do próprio Deus. Assassinato ou não-assassinato de Isaac, ambos fundaram-se na autoridade positiva do deus dominador<sup>116</sup>. Conforme Hyppolite, a relação do judeu com seu deus apenas revela a máxima separação radical que define sua cultura: “É esta reflexão total que é o espírito do povo judeu. A vida abalada, os seres já só podem conceber relações senhor/servo, porque o infinito foi separado do finito. Portanto, a vida já não é imanente às coisas vivas, mas o infinito é além (...)”<sup>117</sup>.

A perspectiva propugnada por Hegel à época era justamente uma unidade que se efetivasse tendo como elemento mediador o “amor”, uma unidade que não se sobrepõe aos termos aos quais unifica. Segundo a reconstituição da história judaica promovida por Hegel, no entanto, a unidade promovida pelo povo judeu sempre significou dominação, seja interiormente atuando na repressão dos impulsos vitais em favor de uma lei, seja exteriormente como política autoritária. Por isso Hegel pode dizer que “Onde foi concedido a seus descendentes que tivessem sua realidade menos separada de seu ideal, nas ocasiões em que eles mesmos foram suficientemente poderosos para realizar sua ideia de unidade, aí eles exerceram a tirania mais indigna, dura e exterminadora frente a toda vida; pois a unidade se eleva somente por cima do

---

<sup>114</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 279, 289. A partir dessa ideia de “favoritismo” é que se funda a noção exclusivista judaica de “povo escolhido” para Hegel. Ao contrário dos “deuses lares” nacionais particulares, o modelo judaico introduz uma espécie de universalidade excludente, que estabelece, ao mesmo tempo, um Deus universal, verdadeiro e exclusivo. Os deuses lares, ao contrário, não se pretendiam superiores aos demais deuses, “em compensação o Deus ciumento de Abraão e de seus descendentes inclui em si a pavorosa reivindicação (*die entsetzliche Forderung*) de que somente ele era deus e que esta nação era a única que tinha um deus” (p. 280, 289).

<sup>115</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 279, 289. “Nur lieben konnte er nichts (...)”.

<sup>116</sup> “A fé de Abraão é uma fé em uma unidade transcendente, que se contrapõe à natureza como um todo, para que assim Abrão possa ter uma garantia de segurança em seus embates particulares com a natureza que o cerca”, *O Jovem Hegel*, p. 135. O preço da segurança é a submissão e mesmo o sacrifício em prol da divindade, inclusive o sacrifício da paternidade, um impulso natural.

<sup>117</sup> *Introdução à filosofia da história de Hegel*, p. 51.

morto”<sup>118</sup>. Por exemplo José, o qual no Egito contribuiu com a instalação de uma espécie de teocracia na qual o faraó ocupava o lugar de deus<sup>119</sup>.

\* \* \*

Outra expressão para expressar o estatuto da cisão é aquela que a designa como um “desgarrar” (*Zerreissen*). Essa terminologia indica uma cisão específica, a saber, a separação entre o homem e a natureza, notadamente expressa por meio da história de Noé e do dilúvio<sup>120</sup>.

O esquema de Hegel para pensar essa cisão consiste em compreendê-la como uma fissura na unidade originária prévia a ela. Os trechos sobre Noé dão a entender que o dilúvio aparece como uma ruptura no caráter harmonioso da natureza frente ao homem e do homem frente a natureza. Hegel fala em “perda do estado de natureza”<sup>121</sup>, em “unificação destruída”<sup>122</sup>; argumenta que anterior ao dilúvio havia uma natureza “amigável ou tranqüila”<sup>123</sup>. Por essas passagens é possível concluir que Hegel pensa a história a partir do esquema liberdade, perda da liberdade e reconquista da liberdade<sup>124</sup>.

---

<sup>118</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 280, 289. A expressão original é “... denn nur über dem Tode schwebt die Einheit”.

<sup>119</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 280, 290.

<sup>120</sup> Beckenkamp vê aqui uma novidade em comparação com a análise religiosa empreendida por Kant, Rousseau e Herder: “Em vez de se voltar para o tópico da expulsão do paraíso, sob o qual se discute em geral a perda da ligação primitiva com a natureza, Hegel explora nesse sentido a narrativa do dilúvio. Também nisso pode-se perceber uma mudança de perspectiva, condizente com uma possível influência do círculo em torno de Hölderlin; pois a narrativa da expulsão do paraíso presta-se bem melhor para uma origem do descompasso *moral* na história da humanidade, encontrando-se aí envolvida uma decisão primitiva do ser humano, enquanto na história do dilúvio é o embate do homem com a natureza que predomina, ainda mais desconsiderando a relação culpa e castigo presente na narrativa bíblica, como faz Hegel. A relação com a natureza encontra-se, agora, no centro dos interesses, e o tópico do círculo de Frankfurt é a separação da e a reunião com a natureza”, *O Jovem Hegel*, p. 137.

<sup>121</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 274, 234.

<sup>122</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 274, 234.

<sup>123</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 274, 234.

<sup>124</sup> Lukács, em *El joven Hegel*, p. 99, dirá que “O processo histórico é no jovem Hegel do período de Berna uma grande construção triádica: liberdade originária e atividade autônoma da sociedade humana – perda dessa liberdade sob o domínio da positividade – reconquista da liberdade perdida. Salta à vista o parentesco dessa filosofia da história com as concepções idealísticas-dialéticas de Rousseau”. Qual a diferença sob o prisma das concepções elaboradas em Frankfurt? É justamente o último dos termos que é posto sob júdice: a reconquista da liberdade torna-se problemática. A nova liberdade não é simplesmente uma retomada da unificação perdida, mas também deve incorporar traços da positividade (como a propriedade, por exemplo). O esforço de Hegel passa a ser em compreender e incorporar positivo, sob um

Conforme Beckenkamp, “De acordo com o modelo da filosofia da união, só é possível chegar à separação a partir de uma união prévia pressuposta. A pressuposição de uma instância da união, imediatamente presente e dada à consciência, seja na vivência do amor, seja na experiência do belo, em geral sob o polêmico título de intuição intelectual, constitui talvez a característica mais marcante do desenvolvimento da filosofia da união na constelação de Frankfurt. O esquema ‘união originária – separação – retorna à união’ tem uma longa história, desde a Antiguidade até Rousseau, que o atualizou no contexto da filosofia do esclarecimento setecentista, de uma maneira que se faz presente e marca o desenvolvimento do pensamento da união na filosofia pós-kantiana”<sup>125</sup>. Em outras palavras, há por parte de Hegel a noção de uma unidade originária anterior a toda cisão.

O dilúvio é, desse modo, o evento traumático que encerra o fim da época de harmonia: “A impressão que causou o dilúvio dos tempos de Noé sobre o ânimo dos homens deve ter sido de um profundo desgarrar e seu efeito a descrença (*Unglaube*) mais espantosa frente à natureza”<sup>126</sup>. A natureza desfez-se de seu “estado de equilíbrio”<sup>127</sup>. Conforme a síntese de Beckenkamp, “O dilúvio constitui, assim, a experiência arquetípica de uma natureza hostil que não se deixa dobrar ou acalmar com laços de amor e amizade. Essa experiência é como que uma segunda expulsão do paraíso, passando os homens, a partir dela, a se sentir separados e mesmo opostos à natureza”<sup>128</sup>. Frente à hostilidade da natureza, a reação ao dilúvio por parte de Noé foi a projeção sobre ela da dominação, a fim de restabelecer pela força o equilíbrio. Segundo Hegel, “Para que o homem pudesse resistir frente às erupções (*Ausbrüche*) de uma natureza hostil, a natureza devia ser dominada”<sup>129</sup>. A dominação que Noé imprimiu à natureza não foi real, mas sim a projeção de deus como assegurador de uma natureza agora domesticada: “Foi no [ser] pensado que Noé construiu [a unidade d]o mundo desgarrado”<sup>130</sup>. Ao depositar sua fé em deus, este garantiu, por sua vez, a

---

conceito de racionalidade mais maleável e não meramente extensivo a uma razão intemporal que, desalojada da história, poderia julgar toda positividade como falsa e como atentado à liberdade humana.

<sup>125</sup> *O Jovem Hegel*, pp. 147-148.

<sup>126</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 274, 234.

<sup>127</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 274, 234.

<sup>128</sup> *O Jovem Hegel*, pp. 137-138.

<sup>129</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 275, 235.

<sup>130</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 275, 235.

impossibilidade de novos dilúvios ou destruições do gênero humano a partir do descontrole da natureza<sup>131</sup>.

Hegel estabelece uma relação de comparação de Noé e Nimrod. Ao contrário de Noé que projetou deus sobre a natureza a fim de domina-la, Nimrod pôs o elemento dominador no próprio homem. Seu objetivo era fazer da natureza algo inofensivo e por essa razão conduziu a construção da torre de Babel, uma torre que se sobrelevasse a todas as possíveis enchentes. Desse modo, Nimrod unificou os homens, “mas por meio da violência”<sup>132</sup>. Noé, no entanto, não teve melhor êxito: “Noé assegurou-se contra o poder hostil da natureza submetendo ela e a si mesmo a um ser mais poderoso, dominando-a”<sup>133</sup>. Nem Nimrod, nem Noé conseguiram restabelecer as relações harmônicas anteriores a cisão provocada pelo dilúvio.

\* \* \*

O próximo passo da argumentação de Hegel consiste em recuperar os motivos que resultaram na libertação da escravidão no Egito. Do ponto de vista metodológico, reconstituir o imaginário do povo judeu é necessário a fim de compreender como mesmo o povo judeu tendo protagonizado uma libertação política de grande porte isso não ter significado uma mudança de atitude, isto é, o fim da passividade. Sintomático nesse sentido foi o modo pelo qual o imaginário do povo judeu foi convencido à luta política: “Quando Moisés, depois de haver-se entusiasmado em sua solidão pela libertação de seu povo, apresentou-se diante dos anciões de Israel expondo-os seu plano, para eles este plano não teve legitimação no ódio de suas almas contra a opressão, nem tampouco no desejo de ar puro e de liberdade, mas sim em alguns artifícios (*einigen Künsten*), com os quais Moisés os confundia e que foram repetidos logo, com a mesma

---

<sup>131</sup> “Noé reconstrói em pensamento o mundo dilacerado pelo evento do dilúvio, ideando uma unidade suprema transcendente à natureza e capaz de dominá-la. Em seu ideal, a terrível natureza hostil é rebaixada a categoria de outro ideado, dependente da unidade suprema”, em *O Jovem Hegel*, p. 138. Essa unidade ganha a forma de ente. O pacto entre esse ente e os homens garante que a natureza permaneça dominada desde que a lei emanada por esse ente seja cumprida. Beckenkamp conclui: “também aqui, portanto, Hegel vê o domínio sobre a natureza sendo conquistado pelo homem com o preço do domínio de si mesmo, da submissão à lei” (p. 138).

<sup>132</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 276, 236.

<sup>133</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 276, 236.

habilidade, pelos magos egípcios”<sup>134</sup>. É evidente, e isso desde Berna, que Hegel não tem qualquer apreço por discutir a realidade dos milagres, questão da qual ele se desvencilha rapidamente, mas sim em problematizar a natureza da motivação da luta de libertação judaica. Conforme sua perspectiva de partida, Hegel busca traçar o sentido do destino judeu como de completa dependência, passividade ou, em uma palavra, cisão. Essa cisão aparece aqui na figura da exterioridade, isto é, dada a passividade histórica segundo a qual houve a constituição do povo judeu o único modo de conduzi-los a liberdade não aparece como um súbito despertar de uma autonomia adormecida – que na verdade jamais existiu –, mas sim como resultado de “truques”, “artes”, exteriores por excelência.

A argumentação de Hegel, metodologicamente centrada nos motivos da libertação, ajuda a compreender os momentos seguintes da luta conduzida por Moisés. Isso porque na mesma medida em que as pragas abatiam-se sobre o faraó e este recrudescia o domínio sobre os judeus, os próprios judeus não mantiveram qualquer coesão, de maneira que amaldiçoaram Moisés<sup>135</sup>. Esse comportamento, precisamente, é índice de que o desejo por liberdade não estava enraizado no povo judeu, a ponto de os primeiros reveses da luta política de libertação reverterem em críticas a Moisés. Hegel acentua o fato de que o processo de libertação não foi fruto de uma conscientização da maioria judaica, “Moisés age sozinho”<sup>136</sup>, e o faraó, com medo de suas artes, concede permissão para que o povo judeu parta do Egito. A luta contra o faraó é vitoriosa, mas Hegel reclama de sua falta de heroísmo, falta-lhes a “valentia”<sup>137</sup>. Resta aos judeus apenas a “satisfação do covarde”<sup>138</sup>: “Os judeus venceram, mas eles não lutaram”<sup>139</sup>. O padrão de crítica a essa forma de saída do Egito é, sem dúvida, o heroísmo grego<sup>140</sup>.

---

<sup>134</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 281, 290.

<sup>135</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 282, 291.

<sup>136</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 282, 291.

<sup>137</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 282, 291.

<sup>138</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 282, 291.

<sup>139</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 282, 291.

<sup>140</sup> “A vida e a religiosidade grega se convertem em padrão com o qual [Hegel] mede todas as épocas do desenvolvimento judeu-cristão”, Dilthey, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*, trad.: Eugenio Ímaz, Editora Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires: 1956, p. 63. A afirmação de Dilthey, ainda que verdadeira, é unilateral. Há que se ter em vista que o ideal grego se esfuma em Frankfurt; torna-se justamente isso: um ideal, cuja efetividade passa a ser questionada. Segundo Lukács, “Antes de mais nada, a Antiguidade – que, no período de Berna, aparecia como uma época que deveria renascer em nosso tempo – é agora considerada como algo definitivamente ultrapassado. Embora Hegel continue a caracterizar a Antiguidade do mesmo modo como o fazia antes, considera agora que ela não tem mais atualidade para nossos dias, situando-se ineliminavelmente no passado”, Lukács, György. “O jovem

Hegel marca que a libertação não foi impulsionada pela própria liberdade. É a reconstituição dos motivos do povo judeu que lhe permite afirmar, sem qualquer surpresa, que “Não é então nenhum milagre que este povo, que em sua libertação teve um comportamento de escravo, expressou diante de toda dificuldade ou perigo posterior seu arrependimento por haver deixado o Egito e seu desejo de voltar a esse país; mostrou que no curso de sua libertação estava desprovido de alma e do sentimento da necessidade de liberdade (*Bedürfnis der Freiheit*)”<sup>141</sup>.

A libertação não inaugurou época nova na história judaica. Se os fundamentos materiais da dominação ruíram, não é possível dizer o mesmo dos fundamentais morais. O pesado destino judeu se fez sentir mesmo após a libertação, pois agora se faziam necessárias novas leis, pois as do faraó não mais tinham efeito sobre o povo. Desse modo, “O libertador de seu povo se converteu também em seu legislador; isto não podia significar outra coisa que aquele que o havia libertado de um jugo lhe proporcionava outro. Que uma nação passiva se desse leis a si mesma é uma contradição (*Widerspruch*)”<sup>142</sup>. A pretensão legisladora de Moisés encontra seu horizonte intransponível na cisão que caracteriza o judaísmo: de um lado o objeto (ou sujeito) supremo, de outro os judeus. Os judeus sempre estão frente a um infinito que necessariamente os oprime no tocante à sua autonomia: “são nada e apenas são algo na medida em que o objeto infinito os faz, são um feito (*Gemachtes*), não um sendo (*kein Seiendes*), não tem nenhuma vida, nenhum direito, nenhum amor para si”<sup>143</sup>. Portanto, mesmo na atividade de formar leis, ativa por excelência, o princípio permaneceu a passividade, isto é, o nada dos judeus frente a seu deus. Daí que a terra prometida lhes apareça garantindo, antes de tudo, sua “existência animal”<sup>144</sup>, isto é, o comer e o beber.

O sujeito infinito ao qual dedicavam suas existências não podia ter forma visível. A visibilidade implicaria em uma limitação inaceitável. A única concessão à divindade era o templo, materialmente constituído. Todavia, nada se encontrava no interior do templo quanto ao espírito nacional desse povo, mas sim apenas um “espaço vazio”<sup>145</sup>. A crítica de Hegel aqui incide em mais um aspecto da cisão estruturante do judaísmo,

---

Hegel”, in: *O jovem Marx e Outros escritos de Filosofia*, trad.: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, ed. UFRJ, Rio de Janeiro: 2009, p. 95.

<sup>141</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 282, 291.

<sup>142</sup> *Der Geist des Judentums*, pp. 282-283, 291.

<sup>143</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 283, 292.

<sup>144</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 283, 292.

<sup>145</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 284, 292.

nesse caso sobre o divórcio entre razão e sensibilidade. Uma religião que não esteja separada da sensibilidade não dispensa as figuras de culto. Segundo Hegel, para a religião judaica as imagens não falam nem ouvem (seriam sem qualquer espírito e, em razão disso, dispensáveis), e por isso mesmo os judeus “nada pressentem da sua [da imagem – HVE] divinização na intuição do amor e na fruição da beleza”<sup>146</sup>. Mais uma vez, o padrão de crítica calca-se no helenismo. Hegel explicitamente retoma os cultos de Elêusis e os compara às práticas judaicas. Enquanto para os gregos o sagrado ligava-se a suas vidas – em que pese não poder ser objeto de linguagem, sinônimo de profanação –, não havia, porém, uma ligação entre o sagrado e os judeus, na medida em que, embora dele falassem, a relação básica era de sujeição de um súdito frente ao senhor. Hegel afirma de modo lapidar: “O sagrado estava eternamente fora deles [dos judeus – HVE], sem ser visto nem sentido”<sup>147</sup>. A religião judaica, portanto, é completamente infensa à sensibilidade, à imagem, à intuição; é pura ideia dominadora, subjugadora do sensível.

Outro momento significativo da cisão é o sétimo dia. Em que pese o elogio de Hegel às festas anuais como o “mais humano da constituição de Moisés”<sup>148</sup>, a festa do sétimo dia traz em si toda a carga da separação. O sétimo dia representa um momento no qual o tempo é esvaziado em favor do descanso do trabalho. O ócio, o vazio, é marcado ainda pela lógica do trabalho que comparece como seu outro necessário, o sétimo dia é preenchido negativamente como ausência de trabalho. Hegel chama esse descanso de “unidade passiva do espírito”, “unidade triste e não sentida”<sup>149</sup>. O dia da consagração a deus ser celebrado por meio do vazio é sintomático da mentalidade escrava que predominava em Israel: “Os escravos devem receber bem o descanso do trabalho”<sup>150</sup>. A ligação com o divino aparece como uma interrupção ocasional do traço mais essencial do povo. A religião com o divino, não por acaso, é marcada pela passividade.

O projeto de Moisés, segundo Hegel, repousava sobre a manutenção da existência física, balanceada apenas pela natureza servidora do judeu – ou servia a outro ou agia em favor da sua subsistência (servia a si). Ou seja, os judeus encontravam-se

---

<sup>146</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 284, 292.

<sup>147</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 285, 293. “...das Heilige war ewig ausser ihnen, ungesehen und ungefühlt”.

<sup>148</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 285-286, 294.

<sup>149</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 286, 294.

<sup>150</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 286, 294.

sob o signo da passividade, isto é, a satisfação física como prioridade em relação à ligação com o eterno, a verdadeira atividade. É nesse sentido que é necessário ver os últimos momentos de Moisés, isto é, como um projeto físico-existencial, e não propriamente espiritual: “O selo final que Moisés pôs em sua legislação foi uma ameaça orientalmente bela com a perda de toda gozo (*Verlustes alles Genusses*) e de toda felicidade; trouxe diante do espírito servil a imagem dele mesmo, o terror diante do poder físico”<sup>151</sup>. A ameaça de Moisés é precisamente no sentido da interrupção da subsistência e não na ruptura de uma bela aliança. No mesmo sentido, vale assinalar a emblemática morte de Moisés. Hegel a interpreta, como de resto toda a história judaica do período, sob o signo da heteronomia frente a um senhor. Para Hegel, “[Moisés] morreu em castigo por um único gesto de escassa iniciativa própria em um único golpe não ordenado”<sup>152</sup>. A autonomia foi recompensada com a morte. Hegel nota a contradição entre a metáfora utilizada por Moisés ao se autocompreender como a águia que acostuma e orienta os filhotes (o povo judeu). Não se trata de um processo que caminha para a autonomia, mas precisamente de seu contrário. Moisés é aquele que tragicamente realiza os ideais opostos aos quais acredita.

A partir da polêmica em torno do judaísmo, Hegel ainda investiga a posição de Mendelssohn no que diz respeito à defesa deste sobre o fato de que o judaísmo não apresentaria nenhuma verdade eterna obrigatória. Aos preceitos religiosos judaicos não subjazeria esse caráter estático. Hegel aceita o argumento de Mendelssohn invertendo-o completamente. As verdades judaicas não são verdades obrigatórias, pois sequer são verdades. Como se apresentam na forma de mandamentos expressam justamente o caráter do não-verdadeiro. Truísmo indispensável do pensamento escravo: “qual é a verdade mais profunda para um escravo do que ter um senhor?”<sup>153</sup>. Como religião do escravo, o judaísmo é aquela que exige um senhor, e por consequência um mandamento. Para Hegel, influenciado pela concepção grega, a verdade está ligada à beleza: “a verdade é a beleza, representada com o entendimento”<sup>154</sup>. Como permanece desligada de toda sensibilidade, não há nada de belo na religião judaica e por isso mesmo nada de verdadeiro. O saldo do embate com Mendelssohn reside em reconhecer, a despeito das intenções de Mendelssohn, que o judaísmo não possui verdades obrigatórias

---

<sup>151</sup> *Der Geist des Judentums*, pp. 287-288, 295.

<sup>152</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 291, 298.

<sup>153</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 288, 295.

<sup>154</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 288, 295.



precisamente por não possuir quaisquer verdades. Nesse sentido, Hegel propõe a curiosa analogia: “É como se os esquimós afirmassem ter vantagem sobre um europeu pelo fato de que em suas terras não se pagam direitos de consumo pelo vinho e porque tampouco sua agricultura é tributada com impostos excessivos”<sup>155</sup>. Ou seja, é impossível reputar como vantajosa a religião judaica por não possuir verdades, obrigatórias ou não.

O problema da propriedade e da igualdade de fortunas ganha um tratamento parecido por parte de Hegel. O elogio que poderia ser direcionado ao povo judeu por limitar a fortuna deve ser antecedido por uma análise pormenorizada dos motivos que levam à essa limitação. A abordagem histórica da questão conduz de modo ineludível às proposições de Sólon e Licurgo: “Para defender seus Estados do perigo com o qual a desigualdade das fortunas ameaçava a liberdade, Sólon e Licurgo limitaram de múltiplas maneiras o direito de propriedade e impediram uma quantidade de abusos que poderiam haver conduzido a desigualdade das fortunas”<sup>156</sup>. Haveria na limitação da fortuna por parte do povo judeu alguma semelhança com os projetos de Sólon e Licurgo?

Hegel responde negativamente à questão. Isso porque a motivação de legislações parecidas não guardam entre si os mesmos valores. Para Hegel, “Nas repúblicas gregas a origem destas leis era que a desigualdade que houvesse se produzido sem elas pôs em perigo a liberdade dos cidadãos empobrecidos, expondo-os à possibilidade de sua aniquilação política. Entre os judeus, em compensação, sua origem se encontrava no fato de que não tinham nenhuma liberdade nem direito, posto que tudo o que possuíam o tinham emprestado e não como propriedade, já que enquanto cidadãos eram todos um nada”<sup>157</sup>. A razão pela qual a propriedade era controlada na antiga Grécia estava ligada à manutenção da liberdade efetiva dos cidadãos, como prevenção de abusos como a escravização por dívidas, portanto como garantia da autonomia. Já para o povo judaico, a limitação da propriedade apenas lembrava-os de que tudo o que aparentemente possuíam nada mais era do que um empréstimo do sujeito infinito, do senhor supremo, a quem dedicavam culto, de maneira que essa limitação era apenas mais uma expressão da sua não-liberdade. O dízimo, inclusive, deve ser visto como a lembrança de que a

---

<sup>155</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 289, 296.

<sup>156</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 289, 296.

<sup>157</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 289-290, 296-297. A expressão é: “...weil sie als Staatsbürger alle Nichts waren”.

terra é um empréstimo<sup>158</sup>. Conforme Hegel, “todos os gregos deviam ser iguais porque *todos* eram livres, autônomos; os judeus deviam ser iguais porque *todos* não tinham capacidade de se autodeterminar”<sup>159</sup>.

Hegel, por fim, busca explicar a situação histórica dos judeus como uma espécie de derivação do seu destino original e sua renitente permanência na cisão:

“Todos os estados consecutivos do povo judeu – inclusive o estado miserável, sórdido e mesquinho no qual se encontra hoje – não são senão conseqüências e desenvolvimentos de seu destino original (*Folgen und Entwicklungen ihres ursprünglichen Schicksals*). Foi este destino – um poder infinito que eles se opuseram como algo inconciliável – o que os maltratou e os continuará maltratando até que se reconciliem com o espírito da beleza (*Geist der Schönheit*), superando (*aufheben*) o destino por meio da reconciliação (*Versöhnung*)”<sup>160</sup>.

O poder do destino é reafirmado pelo comportamento oferecido pelo povo judeu no que diz respeito à sua incapacidade de autonomia e hostilidade frente a todos os outros povos e a natureza. Essa cisão básica que se reproduz e não se reconcilia com nada é aquilo que devia ser superado.

Hegel menciona que os momentos nos quais os judeus conseguiram se reconciliar foram, paradoxalmente, os momentos nos quais foram dominados. Quando relacionaram-se com outros deuses puderam processar uma “unificação bela”. O processo de humanização foi fruto do contato com outros povos. Ao invés de adorar um deus invisível, suas novas relações foram estabelecidas com a natureza, com o sol e as estrelas, “então encontraram [os judeus – HVE] vínculos, sentimentos, nos quais eles são unificados (*vereinigt*)”<sup>161</sup>. Todavia, a força dos judeus enquanto povo residia em sua hostilidade aos demais e os novos laços não tardaram a ruir: “Como teriam eles podido de uma vez se libertar de seu destino inteiro, do antigo pacto de ódio (*Bund des Hasses*), e organizar uma unificação bela (*schöne Vereinigung*)?”<sup>162</sup>. O pesado fardo do destino não pôde ser superado e numa espécie de ressaca ele se reanimou. A época que se seguiu a esse breve interregno, foi a época da monarquia – a qual para povos livres significava a não liberdade –, na qual ao menos um desfrutava da liberdade que era negada interna e externamente a todos os demais. Todavia os reinos judeus sofreram reveses e o domínio histórico do Império Romano se impôs. Por causa desse domínio

---

<sup>158</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 284, 292.

<sup>159</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 290, 297. A expressão é: “*jene Griechen sollten gleich sein, weil alle frei, selbständig, die Juden gleich, weil alle ohne Fähigkeit des Selbstbestehens waren*”.

<sup>160</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 292, 298.

<sup>161</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 293, 299.

<sup>162</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 293, 300.

mesmo o povo se dividiu em seitas, em vários partidos com projetos particulares<sup>163</sup> – os fariseus, saduceus, essênios. O fanatismo judeu não foi aplacado pelo domínio, apenas encontrou novas formas de expressão.

A célebre conclusão de *O Espírito do Judaísmo* relaciona o destino judeu a Macbeth. Tal como a personagem shakesperiana, o povo judeu desvinculou-se da natureza em favor de uma perspectiva dominadora frente a ela. Além disso, sua religião sempre foi nociva aos sentimentos mais humanos curvando-se primariamente a lei emanada por um deus senhor, sem quaisquer escrúpulos em fazer violência à natureza humana. É isso que permite Hegel afirmar que “A grande tragédia do povo judeu não é uma tragédia grega; não pode suscitar nem temor nem compaixão, pois ambos correspondem apenas ao destino do erro necessário de um ser belo; sua tragédia apenas pode suscitar asco (*Abscheu*)”<sup>164</sup>.

---

<sup>163</sup> Não por acaso o *O Espírito do Cristianismo e seu destino* inicia exatamente nesse momento. A nação judaica está rasgada internamente por conflitos e dominada externamente pelos romanos quando Jesus aparece. A moral pregada por Jesus é uma espécie de esforço em superar as cisões as quais encontra, seu projeto é a unificação das cisões do presente. Hegel, no entanto, ao reconstituir a história de Jesus pretende mostrar que essa unificação possuía vários pontos cegos e não era capaz de dar uma resposta satisfatória à sociedade a qual seu apelo se direcionava.

<sup>164</sup> *Der Geist des Judentums*, p. 293, 300.

### Capítulo 3 – Unificação nos escritos sobre o Cristianismo

#### 3.1 Unificação no *Grundkonzept zum Geist des Christentums*

O *Grundkonzept zum Geist des Christentums* é o esboço geral que vai orientar o trabalho *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*<sup>165</sup>. Nele estão indicados os principais movimentos que comporão o texto principal de modo ainda esquemático e com pouco desenvolvimento. A vantagem em analisar esse texto reside no fato de que estruturalmente as grandes linhas de pensamento de Hegel são mais visíveis.

O *Grundkonzept* lança as bases para a compreensão da religião como o momento último de desenvolvimento do processo de unificação. Segundo Beckenkamp:

“No ‘Esquema geral para o *Espírito do Cristianismo*’, de outono de 1798, Hegel introduz a religião cristã como momento finalizador de uma sequência de complementações, na qual a moralidade é complementada pelo amor e o amor pela religião”<sup>166</sup>.

A religião, no entanto, na forma tal como estabelecida por Jesus, não parece responder inteiramente à noção de unificação. Conforme veremos, na última parte do *Grundkonzept* será elaborada uma crítica às suas insuficiências. Porém, importa notar que o movimento geral do texto é estabelecer um desenvolvimento gradativo do processo de unificação, processo esse que será articulado a partir da moralidade e suas insuficiências superadas por meio da noção de amor e, por sua vez, as insuficiências do próprio amor superadas pela religião e, por fim, a apresentação específica da religião (o que demandará uma explicação a mais, na medida em que a segunda redação contém uma quarta seção denominada “história”, algo como uma contraprova a esse modelo de unificação).

O amplo conceito de unificação ganha no *Grundkonzept* cinco diferentes acepções, mas nas quais subjaz seu sentido fundamental que é, conforme Henrich<sup>167</sup>, a unidade entre sujeito e objeto, natureza e liberdade. Essas cinco acepções são as que seguem. Em primeiro lugar, unificação quer especificamente apontar para a superação

---

<sup>165</sup> Os textos referentes ao *Grundkonzept* são do outono de 1798 (assim datados pela filóloga Gisela Schüller, Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften*, ed. Surkhamp, Frankfurt am Main: 1986, p. 297, nota 7). Já *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* é datado, segundo a mesma fonte, do outono/inverno de 1798-1799; *Frühe Schriften*, p. 317, nota 9.

<sup>166</sup> *O Jovem Hegel*, p. 155.

<sup>167</sup> *Hegel en su contexto*, p. 23, 27.

da moralidade que é fundada em leis, na forma da eleição do objeto. Em segundo lugar, unificação significa a tentativa, por meio do amor, de multiplicação dos atos morais, uma espécie de “totalização” da moral, em que pese resultar em fracasso. Em terceiro, no último ponto da escala, unificação significa a superação da moralidade e do amor no tocante às suas limitações – a singularidade da eleição moral que implica em exclusão de uma infinidade de objetos, o fato de que o amor é uma sensação e, por isso mesmo, permanece descolado da objetividade – por meio da religião, isto é, a unidade objetiva e subjetiva entre indivíduo e sociedade. Além disso, unificação significa um modelo de recomposição das relações éticas rompidas pelo ato criminoso por meio do destino e não pela lei. É possível assinalar ainda uma quinta dimensão do conceito de unificação, uma dimensão sócio-cultural-política, na medida em que a caracterização da cisão que dá ensejo ao surgimento da mensagem de Jesus é pensada a partir da desagregação da sociedade judaica, portanto como falta de unificação.

Iremos nos furtar, por fugir em muito do escopo desse trabalho, a reconstrução da trajetória de Hegel no período. É sabido que a maioria dos comentadores se detém em uma periodização que visa determinar as diferenças estabelecidas pelo desenvolvimento do próprio Hegel com relação às cidades nas quais ele conservou estadia. É claro que se trata de um expediente formal, sem maior rigor filológico<sup>168</sup>. No entanto, iremos indicar, ainda que em grandes linhas, o sentido da modificação da constelação de Frankfurt em relação à Berna.

Para Hyppolite o desenvolvimento de Hegel, e não exatamente sua “evolução”, como explicitamente pondera, vai “de um certo racionalismo revolucionário a um misticismo doloroso em que a reconciliação com o universo é procurada em primeiro lugar”<sup>169</sup>. A perspectiva de Berna, onde Hegel ainda era influenciado pela noção de lei kantiana em oposição à efetividade, é identificada como uma perspectiva revolucionária. Em Frankfurt, o centro de gravidade da argumentação de Hegel se distanciaria dessa postura que se opõe ao mundo em vistas da realização de um

---

<sup>168</sup> A situação da bibliografia secundária, no entanto, mudou nos últimos anos. Mesmo os primeiros que se valeram desse critério “geográfico” para determinar as etapas do pensamento de Hegel – Dilthey e Lukács – reconheceram o formalismo do critério, ainda que sem abandoná-lo. Beckenkamp, em *O Jovem Hegel* (p. 161), por exemplo, acredita haver duas fases do Hegel de Frankfurt. Na primeira delas a tônica hegeliana buscaria a unificação em uma unidade originária, pré-cisão, indiferenciada; enquanto em uma segunda fase Hegel conceberia uma unidade (ainda originária) que se desdobra em um processo de desenvolvimento. A implicação da segunda postura reside no reconhecimento da legitimidade da cisão e, portanto, nos inícios da incorporação da reflexão, não mais unilateralmente tomada como mera separação.

<sup>169</sup> *Introdução à filosofia da história de Hegel*, p. 43, nota 15.

determinado ideal para uma perspectiva que ambiciona reconciliar-se com a efetividade, e isso significa reconhecer seus direitos e, em algum sentido, sancionar o desenvolvimento da história<sup>170</sup>. O filósofo iluminista de Berna que critica a efetividade de um ponto de vista privilegiado dá lugar ao filósofo que busca compreender no âmago da efetividade o seu caráter necessário – daí que para Hyppolite a categoria que se destaque seja a de *destino*: “Ora, o conceito de destino está carregado de sentido e parece escapar às análises da razão. É um conceito irracional, muito mais do que a ideia de positividade; é a visão trágica que Hegel o vai buscar, uma visão trágica que, com Hölderlin e antes de Nietzsche, apercebe como pano de fundo sombrio da severidade helênica”<sup>171</sup>.

Ainda que Lukács parta de um ponto de vista notoriamente distinto de Hyppolite, ponto a partir do qual dificilmente caracterizaria o conceito de destino como “irracional”, mesmo assim as conclusões do filósofo húngaro não se afastam das posições do francês<sup>172</sup>. Para Lukács a constelação de Frankfurt “Se trata de uma inflexão importantíssima com respeito ao período de Berna [ao posicionar a religião como consumação da vida – HVE]. Como veremos detalhadamente, o fundamento dessa mudança de perspectiva consiste em que o delineamento central de Hegel se refere agora à posição do indivíduo, *do homem na sociedade burguesa*”<sup>173</sup>. Essa nova orientação toma a sociedade como um fato básico com o qual o pensamento deve prestar contas: “Este enfretamento, esta nova ocupação, começa sobre uma base muito *subjetivista*. Isto é: Hegel não estabelece ainda a questão do ser objetivo da sociedade

---

<sup>170</sup> No mesmo sentido Kérvegan assinala sobre a figura de Jesus: “O Jesus de Berna era a encarnação da fé moral, e o que Hegel opunha ao devir positivo da religião era a ideia kantiana da religião racional (simultaneamente a uma religião cívica com características rousseauianas). Em Frankfurt, o pano de fundo kantiano desaparece, assim como o modelo da cidade antiga”, em Kervégan, J-F. *Hegel e o hegelianismo*, edições Loyola, trad. Mariana Cunha, São Paulo: 2008, p. 39. Citado daqui em diante apenas pelo título.

<sup>171</sup> *Introdução à filosofia da história de Hegel*, p. 45.

<sup>172</sup> A posição de Kérvegan parece mais balanceada, nesse sentido. Sem definir o destino como um conceito “irracional” – o eventual misticismo em sua formulação não parece autorizar uma conclusão desse tipo –, Kérvegan pensa-o a partir da estreita compreensão hegeliana do conceito de razão, então assimilado a reflexão ou entendimento: “Para pensar esse destino (essa necessidade vivida, mas não assumida) que é a positividade, Hegel utiliza conceitos anticonceituais: amor, vida, destino. Por que o recurso a um vocabulário que pode parecer pouco rigoroso, figurado? Porque se trata de pensar o que o ‘conceito’ (que posteriormente se chamará conceito do entendimento, por oposição ao conceito racional ou especulativo) não permite apreender: é isso que o *Fragmento de sistema* designa, com identificação à vida, como a ‘ligação da ligação e da não-ligação’ (...); dito de outro modo, a *dialética* daquilo que é. Hegel opõe a vida ao conceito, a religião à filosofia porque então identificava o conceito e a filosofia com a expressão finita que kantismo lhes dera (...)”, Kervégan, J-F. *Hegel e o hegelianismo*, edições Loyola, trad. Mariana Cunha, São Paulo: 2008, pp. 39-40.

<sup>173</sup> *El joven Hegel*, p. 118.

burguesa, como fará mais tarde em Jena. Seu problema é, antes, como deve comportar-se o homem individual com a sociedade burguesa, como entram em contradição os postulados morais e humanísticos do desenvolvimento da personalidade com a estrutura e a legalidade da sociedade burguesa, e como apesar de tudo aqueles postulados podem harmonizar-se com esta, reconciliarem-se com esta”<sup>174</sup>. A interpretação luckasiana aproxima-se da visão trágica de Hyppolite porque pensa que os ideais oriundos da Revolução Francesa são incapazes de se realizarem na sociedade burguesa que emerge. Nesse sentido que há uma tragédia: a mesma época que enunciou os mais nobres ideais é a mesma que é incapaz de realizá-los. A reconciliação mencionada tanto por Hyppolite quanto por Lukács se dá entre Hegel e a sociedade justamente quando essa passa a “revelar seus aspectos repelentes, prosaicos e inóspitos para a cultura com muito maior clareza que nos tempos das ilusões heróicas antes da Revolução Francesa e durante ela”<sup>175</sup>.

Em direção semelhante, Beckenkamp assinala que “No período de Berna (...) constata-se uma tendência a enfatizar a pureza da moralidade, o que leva crescentemente a uma contraposição radical entre a razão e a sensibilidade prática, entre o espírito e a natureza”<sup>176</sup>. Em Berna o registro ainda é kantiano: não há um ponto de unidade entre as faculdades ou entre homem e a natureza. Já em Frankfurt Hegel buscará pensar como é possível unificar as cisões que eram, até então, naturalizadas: “Na caracterização da primeira fase do período de Frankfurt, na qual Hegel se encontra muito próximo do modelo de filosofia da união [ou unificação – HVE] elaborado por Hölderlin, é possível distinguir dois lados correlativos do desenvolvimento de Hegel: um lado negativo, em que se registra criticamente diversas formas de contraposição radical entre razão e natureza, incluindo-se aí agora também a moral kantiana, e um lado positivo, em que é ensaiada uma nova conceituação que permite pensar a possibilidade de superação da contraposição em uma união que recebe nomes como ‘amor’, ‘ser’, ‘vida’. Do ponto de vista de um desenvolvimento filosófico, trata-se de dois lados de um mesmo processo de superação da filosofia prática kantiana, inclusive em sua variante fichtean”<sup>177</sup>. As cisões são interiores ao projeto filosófico de Kant, projeto ao qual Hegel estava de algum modo filiado, de modo que sofrem agora uma abordagem

---

<sup>174</sup> *El joven Hegel*, p. 118.

<sup>175</sup> *El Joven Hegel*, p. 124.

<sup>176</sup> *O Jovem Hegel*, p. 131.

<sup>177</sup> *O Jovem Hegel*, pp. 132-133.

renovada: não devem ser mais pensadas sob pares antitéticos, mas sim sob um fundo comum. Em Frankfurt a perspectiva da reconciliação é operacionalizada por meio dos conceitos emprestados pela filosofia da unificação, Hölderlin em especial. Já vimos que o próprio Hölderlin, todavia, abandonou esse projeto no que diz respeito à sua efetivação social em favor de uma reconciliação cósmica. Hegel, no entanto, buscará pensar essa reconciliação no interior da sociedade.

O presente subcapítulo pretende mostrar as formas nas quais o conceito de unificação aparece no *Grundkonzept*. Para tanto, reconstruiremos o texto em seus detalhes a fim de evidenciar como ele opera e como a unificação, passo a passo, é efetivada.

\* \* \*

A noção de unificação implica, necessariamente, caracterizar, antes, o problema da cisão. Esse problema, claro está, foi desenvolvido nos textos que Hegel trata do espírito judeu. Todavia, no *Grundkonzept* Hegel volta a tratá-lo em um nível, digamos, não apenas filosófico, mas também sóciohistórico. A partir desse tratamento se inicia o texto<sup>178</sup>.

Seu ponto de partida é o que Hegel chamará de desagregação da nação judaica – condição de toda revolução – então dominada pelo império romano e orientada por um “ódio secreto” frente a essa dominação (ódio que é índice mesmo da impotência), cindida por diferentes aspirações. Hegel tomará como causa disso a perda do espírito na constituição, que implicará na perda do aspecto unitário, levando a diferentes buscas na tentativa de recomposição dessa unidade. Essa desagregação leva a multiplicidade de formações-culturais, de modos de vida, de reivindicações e carecimentos – a coexistência de diferentes expectativas esgota-se e leva a erupção de uma nova forma geral de vínculo entre os homens. A qualidade desse novo vínculo, sua firmeza ou frouxidão, determinará o aparecimento de novas desigualdades e, por consequência, revoluções. Quanto mais desunificado (*unvereinigt*) for o novo vínculo, mais prováveis serão as novas desigualdades e tensões.

---

<sup>178</sup> O que, de resto, matiza a afirmação de Lukács sobre os traços típicos do período de Frankfurt. Segundo ele, os textos de Hegel à época “partem de problemas individuais e vividos e sobem, desde esse nível vivencial, para as conexões históricas e generalizações filosóficas”, em *El Joven Hegel*, p. 155, nota 51.



Hegel interpreta esse movimento como a incapacidade de o povo se compreender enquanto um todo na época de Jesus. A universalidade que segue ligando-os é abstrata, de maneira que as multiplicidades se substancializam e há condições de surgimento de várias espécies de partidos. Hegel pergunta-se como a exigência de independência do judaísmo – cuja ligação com outros povos era antes apenas tolerada – deixou-se dominar. O fundamento da tolerância ao jugo romano, da passividade, era a esperança de um novo Moisés que trouxesse exteriormente a liberdade, ou seja, não em termos morais, mas exclusivamente políticos.

Essa desagregação dá margem a uma prática religiosa fundada apenas em regras sem espírito, em “uma observação muito severa e precisa de todas as regras religiosas”<sup>179</sup>. Hegel vê como um índice da desagregação a diferenciação dos judeus por meio desse tipo de prática, o que “nos mostra a perda da espontaneidade” em uma luta que é travada com “esforço” a fim de atingir algo que não se produz por si mesmo<sup>180</sup>. Hegel busca traçar a gênese e o fortalecimento da noção de lei moral.

As condições que permitiram o surgimento de Jesus são as mesmas que contribuíram decisivamente no fracasso da recepção de sua religião pelos hebreus. O ataque de Jesus ao fundamento do judaísmo não encontrou recepção positiva, circunscrevendo sua mensagem à formação de uma seita. Sua investida direcionou-se ao caráter mesmo do judaísmo, a escravidão frente à objetividade, ao alheio (*Fremd*):

“A raiz do judaísmo é o objetivo, isto é, o serviço, a servidão ao estranho (*Fremden*). Era isso o que Jesus atacava”<sup>181</sup>.

A preocupação inicial de Hegel consiste em caracterizar o judaísmo em seus diversos aspectos. Essa definição mais geral, desdobrar-se-á em outras três figuras. A primeira delas é o judaísmo como “servidão diante de uma lei”<sup>182</sup>. Servir uma lei, por sua vez, possui três acepções. Em primeiro lugar, a prática do judaísmo constitui uma relação de oposição, do sujeito livre que se curva à lei, resultando na perda da vontade. A vontade é esmagada ou amplamente desconsiderada em favor da obediência à lei, que predomina na relação sujeito–lei. Em segundo lugar, o judaísmo é considerado

---

<sup>179</sup> Hegel, G. W. F. *Grundkonzept zum Geist des Christentums*, in: “Frühe Schriften”, Werke 1, Suhrkamp Verlag, p. 298. Cotejo com a tradução mexicana: *Escritos de Juventud*, trad.: Zoltan Szankay e José Maria Ripalda, Ed. Fondo de Cultura Económica, México: 1984, p. 268. Doravante citarei como *Grundkonzept*, a primeira página indicando a edição alemã e a segunda a mexicana.

<sup>180</sup> *Grundkonzept*, p. 298, 268.

<sup>181</sup> *Grundkonzept*, p. 298, 268.

<sup>182</sup> *Grundkonzept*, p. 298, 268.

socialmente, ou seja, no que resulta quando ligado às relações dos homens entre si. A consequência é a perda de sensibilidade, a falta de relações belas, a impossibilidade do amor (*Liebe*), daí a separação (*Trennung*); ou seja, a relação entre homens não ocorre sob o signo da espontaneidade, mas sim como a relação de lei para lei, os homens divididos interiormente na sua obediência pessoal à lei e exteriormente relacionados como separados, sem um fundamento unitário, sem amor. Por fim, a terceira resultante da servidão do homem perante a lei é a perda de Deus, o ateísmo, isto é, a redução de Deus a um senhor – um conceito de Deus restritivo, porque dominador e meramente punitivo.

A segunda figura da objetividade judaica é o “Senhor Invisível”<sup>183</sup> oposto a ele apenas a ausência de destino – compreendido enquanto a capacidade regenerativa da vida, conforme veremos adiante. Em linhas gerais, essa ausência de destino significa a impossibilidade do restabelecimento das relações sociais rompidas – por um ato criminoso, por exemplo – segundo o modelo aventado por Hegel à época. Como o destino é o modelo de reconciliação que supera a lei, o que parece aqui estar em consideração é que segundo a concepção judaica a reconciliação permanece em interdito. O Senhor Invisível domina de modo absoluto e sem resistência, não há de fato o que opor a ele.

A terceira figura diz respeito à determinação dos outros. Hegel parece aqui pensar na figura objetiva da autoridade. Nesse sentido, há dois tipos de determinações: ou uma determinação pode ocorrer por mim – o que se opõe à moralidade, na medida em que o tratamento dos demais é dado instrumentalmente, por uma determinação que não lhes respeite a autonomia – ou por outro qualquer – o que, por sua vez, implica, de modo análogo, no desprezo aos homens, no egoísmo e na esperança de uma ajuda objetiva. Nesse caso, o respeito à lei autoritária é condicionado por uma espécie de esperança de troca de favores, que não tem como fundamento alguma disposição moral, mas sim um interesse (na vida eterna, por exemplo). Em João a luta contra a autoridade pode ser pensada como fundada na autoridade da natureza humana e Hegel considera a hipótese de haver nele uma excitação do subjetivo (*Aufregung des Subjektiven*).

Nem mesmo a distinção entre leis cerimoniais e morais é possível no judaísmo, pois nele predomina inteiramente a dominação, não há qualquer liberdade que

---

<sup>183</sup> *Grundkonzept*, p. 299, 268-269.

caracterize um âmbito da moralidade. A objetividade da cerimônia prevalece sobre a subjetividade da moral.

Essas figuras da objetividade do judaísmo sofrerão oposição por parte de Jesus. A maneira de articular esses termos consiste na posição da subjetividade em oposição à lei: “Em geral, Jesus pôs o sujeito contra a lei”<sup>184</sup>. A moral passa a ocupar o lugar do que antes era mera obediência, a espontaneidade do sujeito é mobilizada contra a lei. Hegel faz questão, todavia, de demarcar o seu conceito de moralidade em diferença com o de Kant:

“A moralidade é, segundo Kant, a subjugação do indivíduo sob o universal, a vitória do universal sobre a individualidade oposta a ele – antes, é a elevação do individual ao universal, unificação (*Vereinigung*), superação (*Aufhebung*) de ambas as partes opostas por meio da unificação”<sup>185</sup>.

Enquanto para Kant – que em outros momentos Hegel tomará explicitamente como um exemplar da concepção judaica de lei<sup>186</sup> – a moralidade consiste na dominação do universal sobre o sujeito, em uma relação de oposição e domínio, na qual o termo predominante é a lei, para Hegel, porém, a moralidade consiste não na negação da universalidade, mas sim em outro modelo de relação entre indivíduo e lei. Para Szondi,

“O jovem Hegel caracteriza o espírito do judaísmo quase do mesmo modo como, posteriormente, caracterizará o formalismo de Kant e Fichte. Esse espírito é definido pela contraposição rígida entre humano e divino, particular e universal, vida e lei, sem que haja nenhuma possibilidade de conciliação dos opostos. A relação se dá entre dominador e dominado. A tal espírito rigorosamente dualista opõe-se o espírito do cristianismo. A figura de Jesus lança uma ponte sobre o abismo entre homem e Deus, pois ele encarna, como filho de Deus e filho do homem, a reconciliação, a unidade dialética dos dois poderes”<sup>187</sup>.

O indivíduo não é mais subsumido à lei, como mero caso, mas sim se eleva a ela, constituindo uma relação não de dominação, mas sim de harmonia. Em relação a Kant, conforme a interpretação hegeliana, Kant representa um momento de cisão interior, no qual a lei, ao invés de ser superada em uma nova figura que não implique o menosprezo à sensibilidade, ainda domina sobre os outros impulsos vitais:

---

<sup>184</sup> *Grundkonzept*, p. 299, 269. “Im allgemeinen [setzte Jesus das] Subjekt gegen das Gesetz”.

<sup>185</sup> *Grundkonzept*, p. 299, 269.

<sup>186</sup> Hyppolite argumenta que a aproximação é possível na medida que a formulação kantiana é compreendida como uma espécie de interiorização da dominação: “(...) a moralidade kantiana é mesmo aproximada do espírito judeu. Esta moralidade, com efeito, não é *amor*, assenta na oposição irreduzível entre o *Universal* e o *Particular*, entre a lei e o homem, é uma oposição estranha à vida”, em *Introdução à filosofia da história de Hegel*, p. 51, nota 35.

<sup>187</sup> Szondi, Peter. *Ensaio sobre o trágico*, trad.: Pedro Süsskind, ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro: 2004, p. 39.

“A moralidade kantiana pode doravante ser criticada como perpetuação da separação, por mais que ela envolva uma interiorização da lei, pois mesmo uma lei interiorizada pode implicar a dominação, desta vez a dominação sobre um momento interno”<sup>188</sup>.

Hegel, em oposição, lança mão do conceito de unificação para marcar a não oposição entre as partes relacionadas, sua unidade, a perspectiva de superação da oposição. Kant, portanto, permaneceu no âmbito da universalidade subjugadora do particular, no campo próprio do judaísmo.

A figura de Jesus, segundo Hegel, renova e substitui a doutrina judaica em três aspectos: a unidade do determinado (moral), a união do homem todo (amor) e, por fim, o ideal de união (a religião).

Quanto ao primeiro, a unidade do determinado é uma unidade limitada, mas diferente da unidade do entendimento que deixa os elementos separados enquanto separados. A unificação é objetiva e se opera por meio de uma escolha, de uma eleição, que exclui um dos opostos e que produz uma unificação entre a representação e aquele que representa, tornam-se um, e nisto consiste a ação moral. A ação se constitui por meio de uma escolha que elege não aquilo que separa, mas sim aquilo que une. O imoral, ao contrário, é a eleição daquilo que separa<sup>189</sup>. A possibilidade de escolher aquilo que separa, de efetivar uma contraposição, é a liberdade. A ação moral é incompleta porque ao eleger algo necessariamente também exclui outro algo, essa a condição mesma da liberdade. Quanto mais vínculos o excluído possui, tanto maior a separação imposta pela eleição – e então mais “infeliz o destino”<sup>190</sup>. Sobre a moralidade dirá Hegel:

“Moralidade é a adequação, a unificação (*Vereinigung*) com a lei da vida; porém se esta lei não é a lei da vida, mas sim uma estranha (*ein fremdes*), então é a máxima separação; objetividade”<sup>191</sup>.

---

<sup>188</sup> *O Jovem Hegel*, pp. 141-142. Beckenkamp avança a semelhança entre Kant e o espírito judaico nos seguintes termos: “Tanto o legalismo judaico como o moralismo kantiano pressupõem a separação entre razão e natureza, lei e impulso, universal e singular, e implicam, em sua execução, a perpetuação dessa separação. No legalismo judaico predomina uma divisão originária entre o homem e a natureza, enquanto no moralismo kantiano se encontra uma ‘divisão (*Entzweiung*) em si mesmo’”, em *O Jovem Hegel*, p. 142.

<sup>189</sup> Lukács vê aqui uma diferença com Kant, na medida em que a eleição moral importa apenas do ponto de vista do seu conteúdo, e não da satisfação de condições formais: “A eleição realiza, por sua parte, uma unificação entre o sujeito que elege e o objeto eleito. Porém, a questão de se a ação mesma que corresponde a esses critérios formais é realmente moral depende, segundo Hegel, do conteúdo do objeto da eleição. Se este é em si mesmo uma unificação real, a ação é moral; se é uma unificação somente aparente, positiva, a ação é imoral. Tudo isso com independência da satisfação dos critérios formais kantianos, independentemente do estado de ânimo e a intenção do sujeito na eleição”, *El joven Hegel*, p. 170. Em outras palavras, o que efetivamente produz unificação é moral.

<sup>190</sup> *Grundkonzept*, p. 300, 269. “... desto unglücklicher das Schicksal”

<sup>191</sup> *Grundkonzept*, p. 300, 269.

O conceito de uma lei da vida, não estranha, imanente, não subjugadora, articula a autêntica moralidade. Uma lei que não procede da esfera da vida e de suas relações acaba por pôr a separação, a ruptura do sujeito consigo próprio e com suas relações com os demais.

Uma moralidade que não se dê pela via de mandamentos objetivos é articulada no Sermão da Montanha. Nesse momento, Jesus busca romper com a objetividade ao negar as noções de sacrifício, como condição do perdão, e juramento, enquanto condição da sinceridade. A deficiência desse tipo de expediente reside no fato de que nele há uma separação entre vontade e ação propriamente ditas, exterioridade entre o objetivo e o subjetivo. A obrigação é justamente a interiorização da lei com vistas a essa unidade:

“A ação e vossa intenção devem ser *una* (*sollen eins sein*); deves cumprir a ação por inteiro. Toda ação surge de uma lei e essa lei deve ser também vossa própria lei”<sup>192</sup>.

Apenas as proibições, mandamentos negativos, são mandamentos morais passíveis de serem objetivos. Isso porque são elementos separados, exteriormente relacionados, só podem ser expressos de modo negativo. Ao contrário, “a unificação vivente (*lebendige Vereinigung*), a unidade na ação moral não é exterior; isto é, os elementos relacionados não são elementos separados”<sup>193</sup>.

Hegel pensa a moralidade como “superação (*Aufhebung*) de uma divisão na vida”<sup>194</sup>. Essa unidade opera-se em um âmbito pré-teórico. Hegel critica justamente a unidade teórica, por meio do conceito de lei forjada e forçada, que se limita artificialmente a uma “unidade de opostos” (*Einheit Entgegengesetzter*)<sup>195</sup>. Na vida a superação das divisões é articulada por meio da noção de amor. A unidade teórica, por sua vez, conserva as oposições, um pólo dominando o outro. A relação teórica ao conservar a separação (*Trennung*) na relação entre os opostos tem duas alternativas: ou determina, e assim é imoral aos outros como qualquer lei positiva, ou determina a si, portanto escraviza o próprio sujeito de autodeterminação, sendo imoral consigo. A ação justamente elimina essa separação, ao superar a distância entre o objeto do querer e a aspiração do querer. Na lei positiva não há unificação, não há amor, mas apenas ser

---

<sup>192</sup> *Grundkonzept*, p. 300, 270.

<sup>193</sup> *Grundkonzept*, p. 300, 270.

<sup>194</sup> *Grundkonzept*, p. 300, 270.

<sup>195</sup> *Grundkonzept*, p. 300, 270.

determinado por uma exterioridade, por algo estranho (*ein Fremdes*)<sup>196</sup>, o que implica uma não modificação (*Modifikation*) do sujeito do querer. Hegel marca essa determinação estranha em oposição ao impulso refletido (*reflektierte Trieb*) do autêntico querer. Portanto, a verdadeira unificação exige a modificação dos impulsos naturais e não apenas a permanência no âmbito da contraposição lei *versus* impulsos:

“A lei moral também deve ser caracterizada como positiva quando se contrapõe simplesmente aos impulsos naturais, sem propriamente modificá-los. Para mostrar a possibilidade dessa contraposição, Kant havia introduzido o móbil do respeito à lei moral, como uma espécie de causa eficiente na vontade, capaz de fazer frente aos impulsos naturais. Enquanto sustentada na contraposição, a lei moral não acarreta a união, que certamente se daria como modificação do impulso particular a fim de harmonizá-lo com a universalidade exigida pela lei moral”<sup>197</sup>.

Esses elementos permitem a Hegel direcionar uma crítica à moral kantiana. A razão prática como faculdade da universalidade é, por isso mesmo, a faculdade da exclusão. O excluído resta enquanto subsistente, enquanto afrontado pelo medo (*Furcht*). Isso implica em desorganização (*Desorganisation*) de algo antes unificado:

“O excluído não é um superado, mas sim um separado ainda existente. O mandamento é, na verdade, subjetivo, uma lei do homem, mas uma lei que nele contradiz outras disponibilidades, uma lei que domina”<sup>198</sup>.

A exclusão reside precisamente no fato de que elementos interiores ao homem, anteriormente unificados, são agora subjugados em favor da lei moral. A sensibilidade, elemento constituinte do homem, é desprezada e dominada por essa lei<sup>199</sup>.

O modelo que Hegel pensa encontrar em Jesus é a articulação da moralidade por meio da inclinação (*Neigung*). A inclinação não precisa ter ligação com algo outro além de uma disposição interna para atuar moralmente, ao contrário da lei positiva que cinde o homem em favor de uma razão sem mediações. Para Hegel,

“A inclinação está fundada em si mesma, contém em si mesma seu objeto ideal, não em algo estranho (na lei ética da razão)”<sup>200</sup>.

A ação moral ela mesma, no entanto, é por natureza incompleta. Isso porque permanece determinada por seu objeto, isto é, “pela maneira específica da separação

---

<sup>196</sup> *Grundkonzept*, p. 301, 270.

<sup>197</sup> *O Jovem Hegel*, pp. 155-156.

<sup>198</sup> *Grundkonzept*, p. 301, 271. “*Das Gebot ist zwar subjektiv, ein Gesetz des Menschen, aber ein Gesetz, das anderen in ihm Vorhandenen widerspricht, ein Gesetz, das herrscht*”.

<sup>199</sup> “Do ponto de vista da filosofia da união, a introdução do princípio moral kantiano implica, na verdade, mais desorganização ou desunião, porque a lei moral é posta na relação de exclusão dos impulsos naturais, nos quais, entretanto, subsistia sempre ainda uma união natural. O princípio da moralidade pode, pois, passar a ser criticado a partir do princípio da filosofia da união, o que será feito sob diversos aspectos nos textos dedicados ao espírito do cristianismo”, *O Jovem Hegel*, p. 156.

<sup>200</sup> *Grundkonzept*, p. 301, 271. “*Neigung ist in sich gegründet, hat ihr idealisches Objekt in sich selbst, nicht in einem Fremden (dem Sittengesetze der Vernunft)*”

(*Trennung*) que supera (*aufhebt*)”<sup>201</sup>. A unificação, nesse caso, é condicionada pelo objeto, somente a partir dele é que se efetiva. O modelo de unificação da ação moral revela-se limitado e parcial, mostra a relação objetiva da ação com os elementos separados, mas não abarca “a unificação que é o vivente”<sup>202</sup>. A aspiração (*Streben*) à multiplicação desses atos é caracterizado por Hegel não como uma disposição (*Gesinnung*), mas como um carecimento (*Bedürfnis*) de um todo de unificações, como carecimento do amor universal dos homens. Ele consiste na pretensão de que por meio da produção de uma multiplicidade de ações individuais chegar-se-á a totalidade – na verdade apenas uma “aparência de todo”<sup>203</sup>. É justamente essa a caracterização das belas almas (*schöne Seele*), cuja infelicidade ocorre ou pelo reconhecimento do seu destino – a impossibilidade da totalidade de amor segundo seus próprios atos – ou então pela não satisfação de seu amor.

Dessa maneira, Hegel pensa uma gradação da unificação<sup>204</sup>. Ela é respectivamente: Moral, Amor e Religião<sup>205</sup>. Esses três elementos parecem diferentes etapas de um processo único de superação dos elementos positivos da vida:

“A mentalidade moral supera a positividade, objetividade dos mandamentos; o amor as limitações da disposição, a religião as limitações do amor”<sup>206</sup>.

A diferença entre cada etapa é pensada como uma progressiva superação dos aspectos dominadores e limitados de cada momento, que preservam uma objetividade renitente e separada<sup>207</sup>.

A disposição, que é o elemento moral, modifica a atitude do homem frente à positividade da lei moral. A positividade necessariamente significa a instauração desigual de uma relação, de um poder. Não importa o pólo no qual o homem se

---

<sup>201</sup> *Grundkonzept*, p. 301, 271.

<sup>202</sup> *Grundkonzept*, p. 301, 271.

<sup>203</sup> *Grundkonzept*, p. 302, 271. “...den Schein des Ganzen”

<sup>204</sup> “O próprio princípio da união apresenta-se, ainda de forma incompleta, como amor e, de forma completa, como religião, de tal maneira que o amor deveria completar a moralidade, enquanto a religião completa o amor”, em *O Jovem Hegel*, p. 156.

<sup>205</sup> Dilthey, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*, trad.: Eugenio Ímaz, Editora Fondo de Cultura Economica, México-Buenos Aires: 1956, p. 76: “No fragmento que estudamos a moralidade se apresenta a Hegel em três etapas”. Doravante citado como *Hegel y el idealismo*.

<sup>206</sup> *Grundkonzept*, p. 302, 272. “*Gesinnung hebt die Positivität, Objektivität der Gebote auf; Liebe die Schranken der Gesinnung, Religion die Schranken der Liebe*”.

<sup>207</sup> “(...) tanto a disposição moral como o amor deixam intacto um separado, contraposto seja à moralidade, como impulso não integrado e ao integrável à ordem moral, seja ao momento de união que é o amor, como o resto do mundo, que não participa da esfera particular constituída no laço do amor. Do ponto de vista do princípio da união, portanto, ambos são deficientes, apesar de constituírem já etapas no retorno à união”, *O Jovem Hegel*, p. 157.

encontra, ele sofre os efeitos da positividade: “é sempre escravo frente a um tirano e, ao mesmo tempo, tirano frente a um escravo”<sup>208</sup>. Na religião positiva, notadamente a judaica, o pólo de dominação é sempre Deus. O processo de dissolução da positividade por meio da moral, pela disposição e inclinação, pela elevação do particular ao universal – e não, como Hegel imputa a Kant, pela submissão do particular ao universal – já foi descrito; por isso trata agora Hegel de mostrar a limitação desse processo: “Por meio da disposição é apenas a lei objetiva superada, mas não o mundo objetivo”<sup>209</sup>. A eleição do objeto, entendida segundo uma inclinação do sujeito, é limitada, pois diz respeito apenas a uma ação singular, e o que unifica, o inclinado com o feito, ocorre apenas no âmbito individual<sup>210</sup>.

O segundo momento é o amor. Os elementos então isolados são unificados, muito embora a dominação ainda permaneça: “O amor liga (*knüpft*) os pontos em momentos conjuntos, mas o mundo nele, o homem e sua dominação ainda existem”<sup>211</sup>. A multiplicação das ações morais somente é capaz de oferecer uma aparência de totalidade. A diferença em relação à disposição é que, ainda que no âmbito individual, e nisso reside sua limitação, o amor ambiciona constituir novas ações, aumentá-las, fazê-las efetivas. Porém, ao não ultrapassar as relações particulares nas quais seu poder tem algum alcance torna-se evidente seu caráter de unificação incompleta<sup>212</sup>. Nesse sentido, Beckenkamp afirma que “Como sentimento, o amor só pode realizar a união de forma

---

<sup>208</sup> *Grundkonzept*, p. 302, 272.

<sup>209</sup> *Grundkonzept*, p. 303, 272. A passagem inteira é a que segue: “*Durch Gesinnung ist nur das objektive Gesetz aufgehoben, aber nicht die objektive Welt; der Mensch steht einzeln und die Welt*”.

<sup>210</sup> “A primeira [etapa] constitui a ‘disposição’, isto é, a inclinação a agir assim. (...) Jesus Cristo a opôs à obediência seca do judeu: o mais contrário a ela, um impulso, até uma necessidade. Jesus aboliu o mandamento ao fundá-lo sobre a natureza do homem. Porém esta ‘disposição’ é limitada, está condicionada por seu objeto, pelo tipo particular de separação que cancela. Na realidade descansa, e age tão somente quando a condição se apresenta; então une. Somente é visível na ação e na ação mesma somente se manifesta de modo incompleto. Porque a ação mostra tão somente a relação objetiva operada do dado na ação, porém não a união que é o vivo. E a união, pela mesma razão, que se verifica somente nesta ação, é sempre singular, sempre algo isolado: não se uniu mais que o ocorrido nesta ação”, *Hegel y el Idealismo*, p. 76.

<sup>211</sup> *Grundkonzept*, p. 303, 272.

<sup>212</sup> “Tem que haver, pois, algo superior: da disposição em repouso se desprende o afã de multiplicar estes atos isolados; surge a necessidade de uma totalidade de união: o amor. Trata de procurar o todo com uma infinita multiplicidade de ações, trata de prestar à limitação de cada ação singular uma aparência de totalidade de infinitude, mediante a multiplicação”, *Hegel y el Idealismo*, p. 76. Em *Der Geist des Christentums*, pp. 361-362, o amor ao próximo é questionado enquanto regra universal, do que se segue que só é possível amar aqueles com os quais temos relações. Ora, dessa maneira torna-se evidente o âmbito de sociabilidade restritivo que a concepção do amor instaura – o nível da comunidade. O amor é, por natureza, incapaz de ser o estofo de uma integração social mais ampla.



imediate, o que leva a separação e à contraposição de tudo aquilo que não está presente no amor”<sup>213</sup>.

Até aqui, há apenas uma superação parcial da dominação. Esse é justamente o âmbito limitado da moralidade que impele Hegel a uma solução mais satisfatória. A moralidade permanece no interior de um indivíduo<sup>214</sup>. A moralidade supera a dominação sobre o vivente, mas esse permanece desconectado:

“A moralidade somente supera o vir a ser dominado do eu (*Beherrschtwerden des Ichs*) e com isso a dominação desse sobre os viventes; no entanto, por isso o vivente ainda é uma multidão de separados por excelência, desvinculados (*Unverbundener*), e ainda uma matéria morta infinita restante”<sup>215</sup>.

Essa massa desconectada é universalizada somente por meio da dominação de um Deus – e não meramente de uma lei positiva como na moral. O problema é que a universalidade de um Deus dominador repõe a oposição. A respeito dessa universalidade Hegel afirma:

“A universalidade é uma [universalidade] morta, pois ela é oposta ao indivíduo, e a vida é unificação de ambos”<sup>216</sup>.

A vida comparece como uma noção que significa a unidade entre o universal e o singular de modo harmônico. A moralidade, nesse contexto, é uma perspectiva bloqueada na medida em que ela representa o universal superposto à efetividade das relações as quais deveria ser mera expressão: “Se a vida é união do universal e do singular, não restando nela a vida, de um lado, e a matéria morta, de outro, a universalidade do ponto de vista moral não pode ser considerada algo vivo, pois é introduzida como devendo valer por si mesma e contra os impulsos que lhe fazem resistência na vontade. Na moralidade então podem muito bem confrontar-se uma universalidade morta e uma multiplicidade da matéria, igualmente morta, porque não

---

<sup>213</sup> *O Jovem Hegel*, p. 158.

<sup>214</sup> Mesmo a superação da positividade é sempre relativizada por Hegel quando restrita ao âmbito da moralidade. A separação é apenas sempre reposicionada: “A lei moral supera ao mesmo tempo os mandamentos puramente positivos ao não reconhecer outra lei que não seja a sua própria; é, contudo, inconseqüente nisso, já que, apesar de tudo, não é algo puramente determinante, mas sim algo determinável, encontrando-se assim ainda sob um poder estranho”. A conclusão é a simples interiorização da separação: “Moralidade é dependência de mim mesmo; é cisão (*Entzweiung*) em si mesmo”. *Grundkonzept*, p. 303-4, 273.

<sup>215</sup> *Grundkonzept*, p. 303, 273.

<sup>216</sup> *Grundkonzept*, p. 303, 273. “...die Allgemeinheit ist eine tote, denn sie ist dem Einzelnen entgegengesetzt, und Leben ist Vereinigung beider”.

animada por uma universalidade viva, capaz de elevar os momentos mortos e separados à união viva”<sup>217</sup>.

O saldo da mudança provocada nas concepções judaicas por Jesus é a noção de uma unidade entre Deus, filho e homem, ou seja, que “Deus e homem devem então ser um”<sup>218</sup>. Isso ocorre porque agora a relação entre o Deus e o homem não é mais simplesmente positiva: a vontade do homem é reconhecida. Essa unidade não é concebida de modo meramente teórico, mas extravasa esse âmbito para o das relações viventes: “não são substâncias, não são algo simplesmente separados e unificados apenas no conceito universal (...) neles está a vida vivente da divindade”<sup>219</sup>. A positividade, ao contrário, resultava em uma fé inteiramente passiva. Hegel ainda critica aqueles que querem fazer de Jesus apenas um ideal de boas lições, menosprezando sua vida, transformando-o em uma ideia, tirando-o das relações viventes: “somente o que não é divino, o que não ama, deve ter a divindade na ideia, fora de si”<sup>220</sup>. A crítica a noção de ideia é que toda ideia é índice de uma separação, de um além que não se realiza na própria vida.

\* \* \*

Qual é a estratégia de Hegel quanto à superação da lei? Em que se funda propriamente a crítica à noção de mandamentos? Hegel é explícito ao determinar a natureza como padrão de julgamento do mandamento:

“Destruir a objetividade dos mandamentos, das leis, significa mostrar que algo está fundado em um carecimento humano, na natureza”<sup>221</sup>.

A partir dessa passagem Hegel introduz a noção de destino. A sua aparição se dá em contraste com o que Hegel chama de “superar o castigo dos pecados”<sup>222</sup> entendido enquanto remissão dos pecados, enquanto cancelamento do castigo. O problema é ensejado porque essa ideia de perdão que suprime o castigo é uma noção que permanece no registro da objetividade – tal como a noção de lei. Para Hegel isto é um “milagre”, na medida em que separa a causa do efeito. Cabe pensá-los, portanto, não de modo

---

<sup>217</sup> *O Jovem Hegel*, p. 158.

<sup>218</sup> *Grundkonzept*, p. 304, 273. “...Gott und der Mensch müssen also eins sein”.

<sup>219</sup> *Grundkonzept*, p. 304, 274.

<sup>220</sup> *Grundkonzept*, p. 304, 274.

<sup>221</sup> *Grundkonzept*, p. 305, 274. “Die Objektivität der Gebote, der Gesetze zerstören [heisst] zeigen, dass etwas auf einem Bedürfnisse des Menschen, auf der Natur gegründet ist”.

<sup>222</sup> *Grundkonzept*, p. 305, 274. “... die Strafe der Sünden aufheben”.

separado. Do contrário, resultaria um mero cancelamento do castigo que faz dele “algo inteiramente objetivo, algo que provém de algo objetivo, algo que não está necessariamente ligado com a culpa”<sup>223</sup>. Permanecer no âmbito da pura objetividade (da lei, do castigo) é desconsiderar a importância da consciência – nesse caso, a consciência culpada. Mesmo em um modelo que não separe culpa e castigo, o problema se reporia na medida em que o castigo permaneceria uma lei objetiva, de direito ainda exterior à culpa – a lógica da lei é do mero castigo, sua satisfação é produzir no sujeito que quebrou a lei a mesma separação que ele próprio produziu.

O destino, ao contrário das relações anteriores, é, nas palavras de Hegel, a reconciliação da vida pela própria vida. Essa noção somente é possível quando se compreende o cindido, o separado, como possuindo uma identidade subjacente com aquele que cinde, como o outro fazendo parte de um mesmo, um modelo de identidade que abarque o igual e o diferente<sup>224</sup>. Há, dessa maneira, o reconhecimento do outro como possuidor de um laço de identidade, de modo que se constitui uma experiência empática que permite a recomposição das relações rompidas de modo inteiramente imanente, sem referência a um castigo que se sobreponha à própria lógica das relações. Nesse sentido argumenta Hegel:

“No castigo moral o separado não é algo externo do qual eu escape, que eu possa subjugar. A ação é o castigo em si mesmo. Tanto eu com a ação feri uma vida aparentemente alheia, quanto feri eu a minha própria; vida é, enquanto vida, não diferente da vida; a vida ferida está defronte mim enquanto destino; ele se satisfaz se sinto seu poder – o poder do morto, tanto como eu no crime meramente como poder agi”<sup>225</sup>.

É a própria ação que engendra o castigo. O crime é o momento de separação seguido pelo momento de reconhecimento da profunda unidade da vida, que faz da agressão ao outro a razão mesma pela qual a vida deve ser recomposta. O destino é algo

---

<sup>223</sup> *Grundkonzept*, p. 305, 274-275. “...so ist die Strafe etwas ganz Objektives, von einem Objektiven Kommendes, nicht ganz notwendig mit der Schuld Zusammenhängendes”. Mais adiante, na p. 307, 277, Hegel argumentará que há prioridade do carecimento sobre a legislação, como na ocasião de profanação do sábado pelos discípulos ao colherem espigas de milho.

<sup>224</sup> O conceito de vida que aqui se têm em vista será aquele desenvolvido no *Fragmento de um Sistema de 1800*, em “Cadernos de Filosofia Alemã”, número 10, 2007. Hegel diz na página 134: “Eu teria de me exprimir de maneira a dizer que a vida é a ligação da ligação e da não-ligação”. A análise desse texto será empreendida adiante. Resta aqui notar, apenas, que para a compreensão da noção de destino é necessário pensar a vida enquanto uma unidade que abarque o idêntico e o diferente. É a ruptura dos laços internos que ligam os termos relacionados que enseja, propriamente, a nostalgia e, por consequência, o retorno à situação pré-cisão.

<sup>225</sup> *Grundkonzept*, p. 305, 275. “... in der moralischen Strafe ist das Getrennte nicht ein Äusseres, dem ich entfliehe, das ich überwältigen kann; die Tat ist die Strafe in sich selbst; soviel ich mit der Tat anscheinend fremdes Leben verletzt habe, soviel habe ich eigenes verletzt; Leben ist als Leben nicht vom Leben verschieden; das verletzte Leben steht mir als Schicksal gegenüber; befriedigt ist es, wenn ich seine Macht, – die Macht des Toten gefühlt habe, so wie ich im Verbrechen bloss als Macht handelte”.

sentido (*geföhlt*), sentimento do poder da agressão que se volta contra o próprio agressor.

O destino é, portanto, um modelo de reconciliação. Reconciliação essa que será contestada quando pretenda efetivar-se por meio de uma lei. Segundo Hegel, a lei intervém quando solicitada, é possibilidade, é a partir do ensejo de um evento que se faz valer. Não há o que reconciliar na possibilidade: enquanto não rompida a lei permanece em repouso, mas ainda sim sempre vigente.

“A lei não pode ser reconciliada, já que segue perseverando em sua terrível majestade; não se deixa abordar pelo amor, posto que é hipotética e a possibilidade não pode nunca superar-se (*aufgehoben*); a condição sob a qual intervém não pode nunca chegar a ser impossível. Está em repouso até que se cumpra esta condição, mas não está cancelada (*aufgehoben*); esta sua inércia não é reconciliação; não porque a lei, por sua maneira de ser tenha uma ação e um efeito separador, mas sim porque ela é algo condicionado, porque se torna possível unicamente sob uma separação (*Trennung*)”<sup>226</sup>.

A lei não é separadora, mas sim tem como sua condição de existência a própria separação. É porque já há elementos rompidos no interior da própria vida que a lei passa a operar, objetificando o homem.

De modo diferente, Hegel pensará o destino como capaz de efetivar a reconciliação a despeito da lei. Ao invés de um tratamento exterior e objetivante do homem, o destino de maneira imanente é capaz de restabelecer a harmonia despedaçada pelo crime através da recomposição da unidade perdida:

“O destino, ao contrário, pode reconciliar, porque ele mesmo é um membro, algo separado que enquanto separado não pode ser aniquilado por seu contrário, mas por meio de uma unificação (*Vereinigung*) pode tornar-se superado”<sup>227</sup>.

A sugestão é que a separação propiciada pelo crime não rompe inteiramente os laços intersubjetivos. O destino é separação momentânea, instante de desequilíbrio, passível de superação pelo retorno à unidade que foi fissurada.

Resulta evidente que essa retomada da unidade perdida não é desfazer aquilo que foi feito: “A consequência necessária de algo ocorrido não pode ser superada (*aufgehoben*); a ação teria que converter-se em algo não feito”<sup>228</sup>. Causas e efeitos, enquanto separados, formam uma série que não pode ser suspensa. O âmbito do destino é outro: diz respeito a lei produzida, à ação separadora, que, essa sim, é superada:

---

<sup>226</sup> *Grundkonzept*, p. 305, 275.

<sup>227</sup> *Grundkonzept*, p. 305, 275.

<sup>228</sup> *Grundkonzept*, p. 305, 275.

“O destino, ao contrário, isto é, a lei retroativa (*rückwirkende*) mesma, pode ser superada (*aufgehoben*); pois uma lei que eu mesmo coloquei, uma separação que eu mesmo fiz, posso eu também destruir”<sup>229</sup>.

A lei no entanto, mesmo quando satisfeita em sua execução, conserva sua “figura ameaçadora”<sup>230</sup>, justamente porque seu caráter é de possibilidade. Com essa figura, não há reconciliação possível.

A lei instaura, quando muito, a má consciência, resultado posterior da má ação, que permanece exterior ao sujeito, na medida em que se refere ao feito que não pode ser desfeito. O destino, ao contrário, não é pensado como mera má consciência: mas sim enquanto consciência de si como parte de um todo, reflexão da consciência que é sinal mesmo da ruptura da vida. Desse modo, a consciência pode se rearticular no todo enquanto reconhece-se como parte dele. A esse respeito Hegel argumenta que

“A má consciência é a consciência de uma má ação, um acontecido (*Geschehenen*), uma parte de um todo sobre o qual eu não tenho poder algum; um acontecido que nunca pode se tornar um não-acontecido, pois ele era um determinado, um limitado (*ein Bestimmtes, ein Beschränktes*). O destino é a consciência de si mesmo (não da ação), ela mesma como um todo, esta consciência do todo refletida, objetivada; aí este todo é um vivente que se feriu, pode então novamente voltar a sua vida, ao amor; sua consciência torna-se novamente fé em si mesma, e a visão (*Anschauung*) de si mesma é tornada outra (*andere geworden*), e o destino reconciliou-se”<sup>231</sup>.

Essa vida cindida justamente enseja o amor, que é seu carecimento (*Bedürfnis*). O carecimento aparece como falta, como ferida, que por sua vez porta nostalgia (*Wehmut*) do antigo estado perdido. Passa a haver um conflito de visões: a efetiva, da vida cindida, e a aspirada, da vida plena. A partir disso há o movimento de reconstituição da vida perdida:

“Porém o amor é por isso um carecimento; em si mesmo é a tranquilidade perdida; esta é a ferida que fica para trás, a visão de si mesmo como um efetivo; a sua visão como uma aspiração, que dessa efetividade afasta-se, opõe-se; porque, no entanto, aqui e agora é uma aspiração, então o carecimento ligou-se com uma nostalgia, que somente no amor desaparece (*wegfällt*), a aspiração satisfaz-se”<sup>232</sup>.

O movimento consiste no choque entre a aspiração e o efetivo. A mediação é o amor, a volta da tranquilidade. Na interpretação da ideia do perdão dos pecados Hegel rejeita tanto a ideia de “superação dos castigos”<sup>233</sup>, quanto “superação da má consciência”<sup>234</sup>. A argumentação para a negação de ambos consiste em sua positividade, em seu caráter objetivo, o qual não pode ser desfeito. Castigo e má consciência (derivada de uma má

---

<sup>229</sup> *Grundkonzept*, p. 306, 275.

<sup>230</sup> *Grundkonzept*, p. 306, 276. “...drohende Gestalt”.

<sup>231</sup> *Grundkonzept*, p. 306, 276.

<sup>232</sup> *Grundkonzept*, p. 306, 276.

<sup>233</sup> *Grundkonzept*, p. 306, 276. “*Aufhebung der Strafen*”.

<sup>234</sup> *Grundkonzept*, p. 306, 276. “*Aufhebung des bösen Gewissens*”.

ação, essa positiva) permanecem em sua objetividade. A única que pode ser desfeita é a lei produtora da cisão, o destino ser reconciliado por meio do amor. A cisão é a hostilidade produzida e, porque produzida, superável:

“Perdoar os outros é possível apenas pela superação da hostilidade, pelo retorno do amor, e o amor é inteiro; o perdão dos erros vem a partir dele; esse perdão não é um fragmento, uma ação singular. Não julgueis para não serdes julgado; não estabeleceis leis, porque também elas valem para vós”<sup>235</sup>.

Há que se notar que o perdão, que supera a situação de hostilidade, recompõe o todo: não se comporta como uma ação de indivíduo a indivíduo. A mesma universalidade que a lei rompe, o perdão reata. Já a lei é a ação separadora que exclui tanto aquele a quem se dirige quanto aquele que a produziu – é universalmente excludente.

O retorno à moralidade propiciado pelo destino faz permanecer o castigo, não há superação nesse particular. A moralidade segue com seu poder. A alternativa da indenização permanece tão positiva quanto o castigo: “A superação da ação, indenização, é uma ação totalmente objetiva”<sup>236</sup>.

\* \* \*

O outro nível de unificação é justamente o da religião. Hegel trata logo de afastar a noção de uma religião que seja compreendida enquanto objeto infinito frente a sujeito finito, pois nesse caso “infinita [seria] também a passividade”<sup>237</sup>, em evidente alusão ao modelo judeu. A passividade, no esquema traçado por Hegel, já teve sua diminuição no amor e na virtude, mas ainda subsiste em sua luta contra o objetivo, em uma assimetria fundamental que permanece. A religião, enquanto projeto de unificação geral, não é possível enquanto subsistirem esses opostos<sup>238</sup>. Essa objetividade separada

---

<sup>235</sup> *Grundkonzept*, p. 306, 276. “Anderen verzeihen kann nur die Aufhebung der Feindschaft, die zurückgekehrte Liebe, und diese ist ganz; die Verzeihung der Fehler kommt aus ihr; diese Verzeihung ist nicht ein Fragment, eine einzelne Handlung. Richtet nicht, dass ihr nicht gerichtet werdet; stellt ihr keine Gesetze auf, denn diese gelten auch für euch”.

<sup>236</sup> *Grundkonzept*, p. 307, 277. “Die Aufhebung der Handlung, Schadenersatz, ist eine ganz objektive Handlung”.

<sup>237</sup> *Grundkonzept*, p. 308, 278.

<sup>238</sup> “Na esfera da moralidade, o homem tende a se ver como independente e auto-suficiente, pois como pessoa moral ele deve se responsabilizar plenamente pelo que faz, mas todo homem é também parte de uma totalidade que o ultrapassa, em relação à qual não se pode considerar independente enquanto indivíduo”, *O Jovem Hegel*, p. 160.

deve ser reconciliada. A virtude e o amor só diminuíram a assimetria entre os sujeitos consigo próprios e com o mundo em geral, mas não a superaram definitivamente porque sobrou, irreconciliada, a reflexão, que permanece fora tanto da virtude que superou a lei, quanto do amor que é mera sensação. Isso permite Hegel formular o próximo passo, que será o âmbito específico da religião:

“Não destruir o objeto, mas reconciliá-lo. A lei como dominadora foi superada por meio da virtude. A limitação da virtude foi superada por meio do amor – mas o amor mesmo é sensação, com ele a reflexão não está unificada”<sup>239</sup>.

Esse projeto é explicitado com a metáfora do amor sendo o florescimento da vida, o qual, por sua vez, está estruturalmente ligado à árvore, que é o reino de Deus. Por si mesmo o amor não se sustenta e é meramente parte de uma totalidade, etapa de um *desenvolvimento*:

“Amor é florescência da vida; o Reino de Deus é a árvore toda, com todas as modificações necessárias, etapas do desenvolvimento”<sup>240</sup>.

Segundo Beckenkamp a religião expressa precisamente a passagem à totalidade: “A religião do amor ou da união pura torna possível que o homem se encontre consigo mesmo como totalidade, realizando a união dos homens, não apenas em momentos particulares como no amor enquanto sentimento individual, mas em sua totalidade. Por isso a religião cristã constitui o complemento do amor, sendo nela representada a união completa”<sup>241</sup>. As modificações ocorridas nas etapas excluem umas às outras, de maneira a não permanecerem enquanto contrapostas. Hegel pensa com esse esquema dissolver o *dever-ser*, na medida em que há coincidência entre o real e o pensado, que não há mais uma objetividade frente a uma subjetividade, um eu frente ao não eu:

“As modificações são exclusões, não contraposições; isto é, não há leis. Ou seja, o pensado é igual ao efetivo. Não há universalidade alguma, relação alguma tornou-se objetivamente regra, todas as relações são viventes nascidas a partir do desenvolvimento da vida; nenhum objeto é ligado a um objeto, nada se tornou fixo”<sup>242</sup>.

A partir desse esquema a própria noção de direitos é criticada, considerada enquanto uma reivindicação de um eu solitário que, descolado das relações, pode impor-se aos

---

<sup>239</sup> Grundkonzept, p. 308, 278. “Das Objekt nicht vernichten sondern versöhnen. Das Gesetz als herrschendes durch Tugend aufgehoben. Die Beschränkung der Tugend durch Liebe – aber Liebe selbst Empfindung, mit ihr die Reflexion nicht vereinigt”.

<sup>240</sup> Grundkonzept, p. 308, 278. “Liebe die Blüte des Lebens; Reich Gottes der ganze Baum mit allen notwendigen Modifikationen, Stufen der Entwicklung”.

<sup>241</sup> O Jovem Hegel, p. 160.

<sup>242</sup> Grundkonzept, p. 308, 278. “die Modifikationen sind Ausschliessungen, nicht Entgegensetzungen, d. h. es gibt keine Gesetze, d. h. das Gedachte ist dem Wirklichen gleich, es gibt kein Allgemeines, keine Beziehung ist objektiv zur Regel geworden, alle Beziehungen sind lebendig aus der Entwicklung des Lebens hervorgegangen, kein Objekt ist an ein Objekt gebunden, nichts ist festgeworden”.

demais, fazendo valer o direito<sup>243</sup>. Permanecer no regime da contraposição é ligar-se ao dever-ser abstrato, que eterniza o caráter absoluto de oposição entre sujeito e objeto.

A relação objetivadora promovida pela noção de lei é banida do reino de Deus, segundo Hegel. Isso porque “Lei é uma relação pensada entre objetos”. O pensar é aqui considerado essencialmente como reificador, sempre a perder o processo de desenvolvimento da vida enquanto tal e dominar sobre aquilo que considera objeto – é a noção de *entendimiento* kantiana que aqui está em consideração. Hegel define essa reificação do seguinte modo:

“Uma relação pensada é fixa e permanente, sem espírito, um jugo, um estar encadeado, uma dominação e servidão – atividade e passividade – determinar e ser determinado”<sup>244</sup>

\* \* \*

Há um aparente retorno da crítica republicana em Hegel na segunda parte do *Grundkonzept*. A crítica ao cristianismo como religião particular volta à tona. Essa crítica se manifesta no tópico da oração, notadamente o “pai-nosso”. Orar no próprio aposento é índice de uma “oração de um ser isolado, inseguro, vacilante”<sup>245</sup>, uma religião privada. Essa religião privada reproduz a cisão constitutiva do povo, a permanência de seu espírito judeu submisso. O pedido para que se faça a vontade de Deus não é algo de “um povo que tem honra e orgulho”<sup>246</sup>. O pedido do pão, por sua vez, “não cabe na boca de um povo que é consciente de seu domínio dos meios de existência, que não pode de nenhuma maneira limitar seu pensamento a alimentos de um só dia, porém pode orar pela prosperidade do todo, por uma natureza benevolente”<sup>247</sup>. A noção de perdão ela mesma só cabe a indivíduos: o perdão entre nações não é resultado de uma unificação, mas de um sentimento de igualdade ou mesmo do medo. Todos os exemplos de Hegel retomam a contraposição entre particularidade e totalidade, entre um desnível fundamental entre o público e o privado.

---

<sup>243</sup> Mais adiante Hegel dirá: “O Reino de Deus é um estado quando a divindade domina, então todas as determinações e todos os direitos são superados (*aufgehoben*)”, *Grundkonzept*, p. 311, 281. Isso demonstra que um pensamento específico ligado ao direito é estranho ao horizonte delineado em Frankfurt.

<sup>244</sup> *Grundkonzept*, pp. 308-309, 278. “Eine gedachte Beziehung ist fest und bleibend, ohne Geist, ein Joch, eine Zusammenkettung, eine Herrschaft und Knechtschaft – Tätigkeit und Leiden – Bestimmen und Bestimmtwerden”.

<sup>245</sup> *Grundkonzept*, p. 313, 283.

<sup>246</sup> *Grundkonzept*, p. 313, 283.

<sup>247</sup> *Grundkonzept*, p. 313, 283.



A parte final do *Grundkonzept* incorpora uma nova dimensão que não constava em sua primeira redação: a seção “D”, história. Essa seção trata em termos gerais da efetividade da proposta de Jesus. Há um claro balanço negativo a esse respeito. Há uma mudança na postura de Jesus, cujas respostas passam a manifestar irritação, violência e polêmica. Aqui há a efetiva “separação de Jesus das relações da vida”<sup>248</sup>. As parábolas, nesse sentido, predominam em sua fala, pois já são o reconhecimento da impossibilidade de uma apresentação adequada da mensagem. São apenas um sinal daquilo que realmente deveria ser dito e que permanece separado do conhecimento.

### 3.2 – Unificação no *Der Geist des Christentums*

No presente subcapítulo iremos desenvolver as ideias principais que conduzem o escrito *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*. Reconstruiremos esse texto tendo em vista evidenciar nele o conceito de *Vereinigung*, como aparece, que formas toma e a qual conjunto de problemas busca encaminhar uma resolução. Como o *Grundkonzept* se tratava de um esquema geral para a elaboração de *O Espírito do Cristianismo* é natural que temas se repitam, ainda que de forma melhor desenvolvida, bem como que o conceito de unificação tenha um papel muito próximo daquele desempenhado no *Grundkonzept*. Vale apenas assinalar que o sentido da interação comunitária da unificação é certamente mais acentuado, como no exemplo da amizade entre os árabes. Unificação é, desse modo, também, a ligação comunitária fundada em laços estabelecidos pelo amor, de identificação intersubjetiva.

De modo muito geral, *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* interpreta a figura de Jesus e os primórdios da religião cristã. O acento de Hegel se dá na forma como Jesus intenta superar a forma da lei judaica, do mandamento moral, por meio de uma ética do amor, que equilibre lei e inclinação a ponto de desfazer a forma da primeira. Toda lei, todo o direito, a universalidade enquanto tal, são compreendidos sob o caráter da subjugação de um particular. Lei, mandamento, direito, universalidade e Estado são compreendidos como rupturas no caráter espontâneo de uma vida não cindida. O amor comparece no esquema de Hegel como o meio positivo de articular as oposições estruturantes da realidade em vista de uma unidade. Essa unidade é nomeada “vida”. Por sua vez, quando essa unidade é rompida negativamente, por meio do crime,

---

<sup>248</sup> *Grundkonzept*, p. 313, 283. “*Trennung Jesu von den Beziehungen des Lebens*”.

a sua recondução é realizada pelo destino, em vista da reconciliação do criminoso com a totalidade ética fissurada. Tal como no amor, aqui a solução legal e universalizante é rejeitada. Por fim, Hegel ainda avaliará – em termos negativos – a maneira como Jesus tentou lutar contra o destino judeu, isto é, o destino da cisão.

Lukács assim define o problema central que caracteriza *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*:

“O delineamento central da obra de Hegel e a solução que ele dá – ainda que seja, sem dúvida, uma solução vacilante e contraditória – mostram o pouco que correspondem a realidade essas lendas reacionárias [isto é, a identificação plena de Hegel com o Cristianismo – HVE]. Hegel parte da seguinte questão: é justa a solução das contradições da vida aportada por Jesus e sua Igreja, e segue sendo essa solução relevante para a vida de hoje? (...) As respostas que Hegel oferece na obra soam, em geral, de modo bastante negativo”<sup>249</sup>.

Beckenkamp define a questão de modo semelhante ao dizer que

“Se é correto ver no conjunto de textos reunidos sob *O Espírito do Cristianismo e seu destino* a elaboração de uma teoria da religião como contribuição para o seu esclarecimento, cumpre lembrar, por outro lado, que essa teoria da religião é desenvolvida com o interesse determinado de identificar a função que a religião cumpre na constituição do domínio prático das sociedades humanas”<sup>250</sup>.

Embora não nomeiem, o endereço provável das ênfases de cada citação é Dilthey e a perspectiva teológica que assumiu como constitutiva do Hegel de Frankfurt<sup>251</sup>, bem como a edição dos escritos dessa época por seu discípulo Herman Nohl cujo emblemático – e absolutamente redutor – título era *Hegels theologische Jugendschriften*. Daí a importância da polêmica, a qual seguimos, em marcar a orientação social e política do texto hegeliano.

\* \* \*

Hegel inicia o texto caracterizando a luta de Jesus contra o destino judeu. Esse destino é o destino da ausência do amor e da prevalência da lei. A luta de Jesus, porém, fez dele vítima de sua própria tentativa:

“Jesus não combateu somente *uma* parte do destino judeu – já que não estava encadeado a outra parte do mesmo –, mas sim o enfrentou em sua totalidade. Estava por cima deste destino e tratou também de elevar o seu povo por cima dele. Mas tal inimizade, contudo, que ele tentou suprimir (*aufzuheben*) se vence somente através da valentia (*Tapferkeit*) e não se pode reconciliar pelo amor. Por isso, seu elevado intento de superar a totalidade do destino teve que fracassar em seu povo e o mesmo devia converter-se em vítima da tentativa. Posto que Jesus não se aliou com

---

<sup>249</sup> *El joven Hegel*, p. 194. Enfatizaremos, com mais cuidado, essa crítica a Jesus na última parte do capítulo.

<sup>250</sup> *O Jovem Hegel*, p. 134.

<sup>251</sup> Por exemplo, *Hegel y el idealismo*, p. 59.

nenhum componente do destino judeu, seu ensinamento teve necessariamente grande aceitação: não entre seu povo, que possuía todavia demasiados elementos de um destino próprio, mas sim no mundo restante, entre homens que já não tinham parte alguma no destino, que não tinham nada para defender ou sustentar”<sup>252</sup>.

Portanto nessa caracterização inicial já se encontram traços importantes de que os passos posteriores tornarão a explicitar: na própria tentativa de Jesus estava inscrita sua sorte, na medida em que a luta contra o destino se fazia em bloco, e o povo que era sujeito a esse destino não podia reconhecer a mensagem de Jesus; a tentativa de superar esse destino pelo amor devia fracassar justamente porque era quanto a esse elemento que o povo judeu era intensamente refratário; e, por fim, a própria tentativa de elevar-se por sobre o destino judeu implicará na queda em um destino próprio, ou seja, tragicamente dito, a tentativa de superar o destino é já enredar-se nele.

O início dessa luta contra o destino tem em vista, precisamente, os mandamentos positivos. Segundo a interpretação de Hegel, é contra esses mandamentos, fundados na autoridade da lei que Jesus se oporá ao articular variados expedientes<sup>253</sup>. O que importa mostrar é que Jesus tomará esse tipo de lei moral como o tipo mais inferior de ato humano.

“Aos mandamentos que exigiam mero serviço ao Senhor, servidão imediata, obediência sem alegria, sem prazer e sem amor; isto é, aos mandamentos do culto, Jesus opôs precisamente o contrário: o impulso (*Trieb*) e até o carecimento humano (*Bedürfnis des Menschen*)”<sup>254</sup>.

A religião judaica é compreendida como uma unificação ideal, como um modo de apresentar as separações como não opostas:

---

<sup>252</sup> *Der Geist des Christentums*, p. 317. Na edição mexicana a citação encontra-se na página 303. Doravante citarei como *Der Geist*, a primeira página a indicar a edição alemã e após a vírgula a mexicana.

<sup>253</sup> A ideia segundo a qual o evangelho de Jesus não é um conjunto de leis remonta desde, pelo menos, Lutero e o prefácio que dedicou ao novo testamento em 1522: “Na verdade, é preciso considerar firmemente que o Velho Testamento é um livro no qual estão escritos a Lei e o Mandamento de Deus, ao lado das histórias daqueles que os cumpriram, bem como daqueles que não os cumpriram. O Novo Testamento, por sua vez, é um livro no qual estão escritos o Evangelho e a promessa de Deus, ao lado das histórias daqueles que crêem, bem como daqueles que não crêem” em “Prefácio ao Novo Testamento”, in: Lutero, Martinho. *Da Liberdade do Cristão*, trad. Erlon José Paschoal, Editora UNESP, São Paulo: 1997, p. 71. Lutero ainda reafirma a ideia de que esse novo evangelho não se caracteriza pelo legalismo: “(...) cuidado para não fazer de Cristo um Moisés, nem do Evangelho um livro de leis ou de doutrinas como ocorreu até agora, e como dão a entender vários prefácios, entre eles o de São Jerônimo” (p. 77). A menção a Lutero não é aqui casual ou meramente ilustrativa. Segundo Heine, o monge alemão não é uma figura menor na formação da filosofia alemã, na medida em que sua luta contra a Igreja instituiu critérios de leitura e interpretação da Bíblia que extravasaram seus objetivos agonísticos mais estreitos: “Quando Lutero proferiu a frase de que se deveria refutar sua doutrina apenas através da Bíblia ou de fundamentos racionais, estava dado à razão o direito de explicar a Bíblia, e ela, a razão, foi reconhecida como juíza suprema em todos os litígios religiosos. Com isso, surgiu na Alemanha a chamada liberdade de consciência ou liberdade de pensamento, como também é denominada. O pensamento se tornou um direito e se legitimaram as atribuições da razão”, Heine, Heinrich. *Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha*, trad.: Márcio Suzuki, ed. Iluminuras, São Paulo: 1991, p. 43.

<sup>254</sup> *Der Geist*, p. 318, 304.

“Os atos religiosos são o mais espiritual, o mais belo de todas as coisas. São uma aspiração de unificar (*vereinigen*) até as separações (*Trennungen*) que se fazem necessárias pelo desenvolvimento e tentam exibir a unificação no ideal como plenamente existente como algo que já não se opõe a realidade; isto é, que tentam expressar e reforçar esta unificação em um fazer (*Tun*)”<sup>255</sup>.

Essa unificação ideal busca ser a expressão de uma realidade cujas cisões estejam superadas. A religião se define por ser, dessa maneira, atos que confirmam o caráter não cindido da realidade. Porém, ela se arroga a *expressão* da não-cisão: ora, se ela então expressa algo como unificado, mas cuja realidade esteja cindida, ela perde justamente a beleza que lhe é própria e se tornam, ao invés dos atos mais belos, os mais vazios<sup>256</sup>. Ao invés de serem atos que reforçam uma realidade já dada, passam a serem como a cisão elevada à segunda potência; ao invés de serem índices de liberdade são atos que confirmam a servidão:

“Por isto mesmo se aos atos religiosos lhes falta este espírito de beleza (*Geist der Schönheit*) são as práticas mais vazias que há; representam então a servidão mais carente de sentido, que exige a consciência de que devem ser suprimidos, ou são um fazer em que o homem expressa seu não-ser, sua passividade. Até a satisfação das necessidades (*Bedürfnisses*) humanas mais comuns é algo superior a este fazer, posto que em tal necessidade se expressa, de maneira imediata, o sentimento ou a conservação de um ser, por mais vazio que este seja”<sup>257</sup>.

O que é expresso nesse tipo de religião é justamente a ausência: a falta de beleza, a falta de ser. O que Hegel chama aqui de carecimento é ilustrado pelo exemplo dos discípulos que desrespeitam a lei do não trabalho aos sábados e colhem espigas para se alimentarem<sup>258</sup>. O carecimento, o impulso natural, a fome assim satisfeita, tem prioridade sobre a obediência de uma lei que expressa justamente um vácuo. Por essa razão, a mera conservação do ser natural é superior à legalidade judaica. O critério em vista aqui é aquilo que afasta ou aquilo que aproxima do ser. Em que pese a conservação do ser natural ainda estar muito aquém de uma religião pautada na beleza,

---

<sup>255</sup> *Der Geist*, p. 318, 304.

<sup>256</sup> “Beleza” parece indicar a relação que Hegel ainda mantém com o helenismo. Uma religião bela é a grega que se reconcilia inteiramente com o finito. Para Dilthey, a Grécia continua como modelo exemplar em Frankfurt: “Um (...) fator que moveu Hegel desde sua época de estudante e manteve sempre uma influência constante sobre seus trabalhos de história religiosa o encontramos em sua veneração pelo helenismo. Condiçãoada pelo novo humanismo descansa, contudo, na interna afinidade de Hegel com o espírito grego. A vida e a religiosidade grega se convertem em padrão com o qual mede todas as épocas do desenvolvimento judeu-cristão”, *Hegel y el idealismo*, p. 63.

<sup>257</sup> *Der Geist*, p. 318, 304. Inclusive esse é o sentido de positividade determinado nos primeiros textos de Frankfurt. Segundo Beckenkamp, “Como característica universal da positividade da fé, Hegel vê agora a projeção do princípio da união na forma de um ideal, em direção ao qual o homem deve se mover. Por trás desta caracterização estão ainda Kant e Fichte, para os quais a divindade está envolvida de alguma maneira na consumação de um processo de progressão infinita, quer dizer, a divindade aparece em um ideal, não no que somos, mas no que devemos ser”, *O Jovem Hegel*, p. 154.

<sup>258</sup> “De uma maneira imediata [Jesus – HVE] antepõe o homem à santificação de um pedaço do tempo e declara a inferioridade desta frente à satisfação trivial de uma necessidade (*Bedürfnisses*) humana”, *Der Geist*, p. 319-320, 305.

ainda assim os atos que contribuem com sua permanência são justificados. Hegel não nega que se fundem na necessidade ou penúria (*Not*), cuja marca característica é a opressão, seja da natureza frente ao sujeito ou do sujeito frente à natureza<sup>259</sup>. No entanto, como a lei positiva em nada se justifica, aqui a necessidade tem prevalência sobre ela, de modo que “a penúria apaga a culpa”<sup>260</sup>.

Contra a objetividade da lei Jesus tomou a subjetividade como padrão de medida. A implicação disso é a crítica ao mandamento e a prevalência do “coração” sobre a lei:

“Ao costume de se lavar as mãos antes de comer o pão, Jesus opõe (Mateus 15, 2) toda a subjetividade do homem (*ganze Subjektivität des Menschen*) e coloca a pureza ou a impureza do coração por cima da servidão diante de um mandamento, sobre a pureza ou impureza de um objeto. Convertem a subjetividade indeterminada (*unbestimmte Subjektivität*) no caráter de uma esfera totalmente diferente, que não tem nada em comum com o cumprimento pontual de mandamentos objetivos”<sup>261</sup>.

Em outros termos, a subjetividade tornou-se o padrão de crítica ante a lei: “Aos mandamentos puramente objetivos Jesus opôs algo que lhes era inteiramente alheio: o subjetivo em geral”<sup>262</sup>. Em grandes traços, essa é uma novidade fundamental de Jesus em relação ao judaísmo.

A noção de lei contrapõe-se à noção de subjetividade, de construção subjetiva de um determinado conteúdo moral. Isso que define seu caráter positivo, impositivo frente ao sujeito que é um elemento passivo frente a lei. Para Hegel, uma lei é uma unificação de opostos, isto é, termos reais opositivos entre si que são unificados por meio do pensamento produzindo um conceito – no fundo, uma falsa unificação. Esse, por sua vez, dado seu caráter deslocado e oposto à efetividade, tomará a forma de um dever.

“Visto que as leis são unificações de opostos em um conceito, que lhes deixa o caráter de opostos, e posto que o conceito mesmo consiste na oposição com a realidade, o conceito expressa um dever”<sup>263</sup>.

Essa ideia permitirá a diferenciação entre lei moral e lei civil. A lei moral é aquela na qual a forma é subjetiva, e a lei civil é aquela cujo conteúdo é objetivo. A lei civil regula a interação exterior entre os seres vivos e a lei moral a limitação interior:

---

<sup>259</sup> *Der Geist*, p. 318-319, 304.

<sup>260</sup> *Der Geist*, pp. 320, 306. “...die Not tilgt die Schuld”.

<sup>261</sup> *Der Geist*, pp. 320-321, 306.

<sup>262</sup> *Der Geist*, p. 321, 306. “Anders als gegen die rein objektiven Gebote, denen Jesus etwas ganz Fremdes, das Subjektive im allgemeinen entgegenhielt”.

<sup>263</sup> *Der Geist*, p. 321, 306. “Da Gesetze Vereinigungen Entgegengesetzter in einem Begriff aber selbst in der Entgegensetzung gegen Wirkliches besteht, so drückt er ein Sollen aus (...)”.

“Por que nesta última perspectiva [do mandamento civil] não é concebida a unificação dos opostos, não é subjetiva, as leis civis expressam o limite da oposição de vários seres viventes; as leis puramente morais, em compensação, determinam o limite das oposições no interior de *um* ser vivente. Assim, as primeiras limitam a oposição dos seres viventes uns contra os outros, enquanto que as últimas limitam uma parte, uma força de um ser vivente frente a outras partes, outras forças do mesmo ser vivente, em que uma força domina frente a outra força do mesmo”<sup>264</sup>.

Ora, como as leis encerram oposições, a civil expressa uma cisão entre indivíduo e sociedade e a lei moral uma cisão no interior do indivíduo. Daí que Jesus estruture sua oposição à lei apelando a “toda a subjetividade” do homem, isto é, por meio da reconstituição da inteireza do homem<sup>265</sup>. Importa aqui notar que ambas as modalidades de leis regulam oposições: uma delas exterior, digamos, societária, e outra interior aos indivíduos. Porém, essa lei interior pode tornar-se exterior, o moral pode converter-se no civil. As leis civis, claro está, são inteiramente positivas, dado que seu conteúdo é completamente alheio àquele que o obedece. A lei moral torna-se civil, portanto, quando a unificação de opostos não provém do próprio sujeito, isto é, de um princípio interno:

“Contudo, também os mandamentos morais, que não cabe converter em civis, podem se transformar em mandamentos objetivos quando a unificação (*Vereinigung*) – ou a limitação – já não atua como conceito, como mandamento, mas sim como alheio à força limitante, conservando, contudo, seu caráter subjetivo. Esta classe de objetividade apenas poderia ser superada (*aufgehoben*) pela reconstituição do conceito mesmo, para que seja este o que limite a atividade”<sup>266</sup>.

Hegel aventa então a hipótese de que a crítica de Jesus se daria por meio da recondução da legalidade ossificada até a dissolução de sua objetividade por meio da reconstrução subjetiva da universalidade. Na medida em que o moral não é objetivo, poder-se-ia transformar as leis objetivas, civis, em morais, através de uma espécie de dedução subjetiva de sua objetividade, a qual traria nova luz a essas mesmas leis.

“Desta maneira, era de se esperar que Jesus trabalhasse contra a positividade dos mandamentos morais, contra a mera legalidade; que mostrasse a universalidade do legal e que toda sua obrigatoriedade provém de sua universalidade, pois se, por uma parte, todo Deve (*jedes Sollen*), todo mandamento se anuncia como algo alheio, por outra parte, enquanto conceito (a universalidade) é algo subjetivo. Era de esperar que explicasse que, por isto, a legalidade, enquanto produto de uma força humana, da faculdade do universal, da razão, perde toda sua

---

<sup>264</sup> *Der Geist*, pp. 321-322, 307.

<sup>265</sup> Lukács pensa o “amor” como a categoria central do período de Frankfurt. Como será detalhado adiante, o amor é a resposta de Jesus frente ao paradigma moral legalista. Quanto ao significado dessa referência ao amor, Lukács interpreta-a como resquício do humanismo burguês revolucionário, na forma de “uma confusa expressão idealista da exigência humana, revolucionário-burguesa, de um homem pleno e multilateral que tenha as correspondentes ricas, desenvolvidas e multilaterais relações com seus semelhantes”, *El joven Hegel*, p. 131.

<sup>266</sup> *Der Geist*, p. 322, 307-308.

objetividade, sua positividade, sua heteronomia, e que o objeto do mandamento se manifesta pelo mesmo como fundado na autonomia da vontade humana”<sup>267</sup>.

No entanto, não é assim que ocorre. A reconstrução não elimina a positividade senão de modo incompleto: “Contudo, a positividade desaparece somente parcialmente por meio desse passo”<sup>268</sup>. Esse é o próximo momento da interpretação hegeliana de Jesus, a saber, demonstrar que toda e qualquer universalidade resulta em alguma modalidade de opressão. Ao particular sempre permanece um resto, uma oposição incontornável frente ao universal: “(...) a positividade no ético corresponde à oposição tanto da universalidade formulada conceitualmente, quanto da objetividade das obrigações legais ou civis à particularidade e subjetividade da natureza impulsiva do ser humano”<sup>269</sup>. A mera recondução da objetividade à subjetividade não escapa dessa cisão mais fundamental inerente a uma moral que se orienta pela noção de *dever*.

“Para o particular – chame-se impulso, amor patológico, sensibilidade ou de qualquer outra maneira –, o universal é necessária e eternamente algo alheio, algo objetivo. Se conserva um resto de positividade indestrutível no qual o caráter odioso da positividade alcança seu ponto máximo pelo fato de que o conteúdo que adquire o mandamento universal do dever, isto é, um determinado dever, está afetado com a contradição de ser limitado e universal ao mesmo tempo, e em razão da universalidade de sua forma eleva as exigências mais duras em favor de sua unilateralidade”<sup>270</sup>.

Ou seja, a interpretação de Hegel detecta uma contradição no dever: o dever é ao mesmo tempo universal e limitado. Sua forma é universal, mas o conteúdo expresso por essa forma é limitado; a recomendação que deve ser universalmente seguida é, ela mesma, um dever particular. Desse modo, podemos assinalar que a crítica da positividade é empreendida em dois momentos unitários: 1) crítica à exclusão do particular, pois a forma universal, racional, elimina de seu escopo o amor, a sensibilidade etc. Ser universal e racional tem como condição eliminar ou dominar o particular; 2) contradição entre a forma universal e o conteúdo limitado do dever.

É no Sermão da Montanha que Hegel pensará encontrar de forma paradigmática uma ética que supera os problemas até então elencados. Isso porque se trata de uma ética do amor, da unificação que não opera por meio da exclusão do particular<sup>271</sup>.

---

<sup>267</sup> *Der Geist*, pp. 322-323, 308.

<sup>268</sup> *Der Geist*, p. 323, 308. “Durch diesen Gang ist aber die Positivität nur zum Teil weggenommen”.

<sup>269</sup> Lima, Erick Calheiros. *Direito e intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*, tese de doutorado, Unicamp, 2006, p. 91.

<sup>270</sup> *Der Geist*, p. 323, 308. “... für das Besondere, Triebe, Neigungen, pathologische Liebe, Sinnlichkeit, oder wie man es nennt, ist das Allgemeine notwendig und ewig ein Fremdes, ein objektiv”.

<sup>271</sup> “A unificação interior pelo amor supõe sua efetivação na forma de uma intersubjetividade que gera, na percepção de si no outro, o sentimento de si que é esta harmonia entre inclinação e razão no sujeito que age. A conexão dos dois registros é estabelecida justamente pela tentativa de compreender, a partir do

Segundo Hegel, “Este espírito de Jesus, que se eleva por cima da moral, se mostra como diretamente oposto às leis no Sermão da Montanha”<sup>272</sup>. Para considerar assim o Sermão da Montanha, Hegel precisa reinterpretar o amor e redimensionar o dever pronunciado na prédica de Jesus. O amor não deve ser tomado na forma de mandamento, isso diz respeito apenas a um defeito da expressão. A expressão pensada exige o conceito, o vivo é posto deficientemente nessa forma, entretanto essa forma é, de direito, alheia a sua essência:

“Se Jesus expressa também aquilo que ele coloca contra e por cima das leis em forma de mandamentos (‘não deveis crer que eu quero destruir a lei; que vossa palavra seja...; digo-vos para não resistir, etc.; ama a Deus e a vosso próximo’), essas voltas são mandamentos em um sentido totalmente diferente que o Deve do mandamento do dever. Se trata somente da consequência do fato de que o vivente é pensado, é pronunciado, e é dado na forma de um conceito que é alheio ao mesmo”<sup>273</sup>.

Nesse momento Hegel direciona crítica a Kant segundo a qual este haveria caído em “profundo erro” (*sehr Unrecht*) ao pensar o amor na forma de dever. Para Hegel o amor não pode ser dever, pois é inclinação e, como tal, não guarda oposição frente a nada – é justamente o meio de unificação de disposições contrárias. O Sermão da Montanha é compreendido por Hegel como um complemento da lei que, ao mesmo tempo, transforma a forma da lei:

“Neste Reino do Céu, contudo, que [Jesus] lhes mostra não é a dissolução das leis, mas sim a necessidade de que as mesmas se encham com uma justiça diferente – mais ampla e mais completa – que a justiça dos escravos do dever, e que seja uma complementação das leis, de sua deficiência”<sup>274</sup>.

Para Hegel, Jesus realiza um modelo de unidade entre lei e inclinação na qual a forma da lei é desfeita e dá espaço a algo novo, de modo que seria impróprio falar que lei e inclinação concordam. A unidade que Jesus estabelece é mais radical, de maneira que não mais se distinguem como diversas entre si:

“A concordância da inclinação e a lei é tal que lei e inclinação não se distinguem mais por isso; a expressão ‘concordância entre a inclinação e a lei’ é totalmente inadequada, já que nela a lei e a inclinação ainda aparecem como particulares, como opostos”<sup>275</sup>.

---

amor como unificação, a espiritualidade por trás do mandamento cristão de amor ao próximo”, Lima, Erick Calheiros, *Momentos da articulação comunitária da Vereinigung: dialética e sociedade no jovem Hegel*, revista “Dissertatio” nº 26, p. 69.

<sup>272</sup> *Der Geist*, p. 324, 309. “Unmittelbar gegen Gesetze gekehrt zeigt sich dieser über Moralität erhabene Geist Jesu in der Bergpredigt”.

<sup>273</sup> *Der Geist*, p. 324, 309. “... so ist Wendung in einem ganz anderen Sinne Gebot als das Sollen des Pflichtgebots; sie ist nur die Folge davon, dass das Lebendige gedacht, ausgesprochen, in der ihm fremden Form des Begriffs gegeben wird”.

<sup>274</sup> *Der Geist*, p. 326, 310.

<sup>275</sup> *Der Geist*, p. 326, 310. “Die Übereinstimmung der Neigung mit dem Gesetze ist von der Art, dass Gesetz und Neigung nicht mehr verschieden sind; und der Ausdruck Übereinstimmung der Neigung mit



Nesse passo Hegel introduz o conceito de vida. A vida é a unidade atingida pela concordância – com o peso da má expressão – da inclinação e da lei. Dessa maneira, vida é a unidade sem coação da lei, sem exterioridade, sem oposição<sup>276</sup>. No mesmo passo, Hegel explicará o amor como a relação entre os termos diferenciados, relação essa que promove a unidade que é a própria vida. Tal como no amor dos amantes, aqui ele é compreendido como um conceito mediador, que encontra a unidade na diferenciação. Conforme Hegel:

“Mas como aqui, no complemento das leis, (e o que se liga a isto) dever, a disposição moral etc. cessa de ser algo oposto à inclinação e a inclinação cessa de ser algo particular, algo oposto à lei. Neste caso, deixa de ser universal, [oposto] à inclinação e a inclinação é aquela concordância que é vida e enquanto relação de entes distintos é amor (...)”<sup>277</sup>.

A oposição evanesce em razão da mediação do amor na articulação de oposições mal unificadas pelo conceito. Não se trata que a disposição do amor se oponha ao modelo legal de moral, o que lhe faria ser apenas mais uma figura no conjunto das oposições, mas sim que a atividade do amor torna desnecessária a lei.

“Assim o mandamento ‘não matarás’ é uma máxima que se reconhece como válida para a vontade de todo ser racional e que pode valer como princípio de uma legislação universal. Jesus opõe a tal mandamento o gênio superior da reconciliação (uma modificação do amor), que não somente atua contra esta lei, mas sim que a faz completamente supérflua (*überflüssig*), pois abarca em si uma plenitude tão viva e tão rica que para ele algo tão pobre como a lei nem sequer existe”<sup>278</sup>.

Hegel antevê um modelo de relação entre os seres vivos que não se pautar pela lei, pelo conceito, mas sim por um conjunto de relações vivas, portanto, constituídas de modo uno. A isso ele dá o nome de reconciliação (*Versöhnlichkeit*). Dessa maneira, as relações não padecem de regulação legal. O pensado, o mandamento, legisla no campo do possível, e não das relações efetivas como Hegel pensa a vida. A vida exclui de si o conceito, e com isso haveria uma perda. Porém, essa perda, segundo Hegel, é mínima, pois “esta riqueza da possibilidade na universalidade do conceito, na forma do mandamento, é em si mesma um rompimento da vida (*Zerreissung des Lebens*) tão pobre de conteúdo que admite todos os ultrajes, com exceção do único que proíbe”<sup>279</sup>. O

---

*dem Gesetze wird darum ganz unpassend, weil in ihm noch Gesetz und Neigung als Besondere, als Entgegengesetzte vorkommen (...)”.*

<sup>276</sup> Beckenkamp compreende o conceito de vida como “totalidade absoluta”, *O jovem Hegel*, p. 166.

<sup>277</sup> *Der Geist*, p. 327, 311. “Da aber hier in dem Komplement der Gesetze (und was damit zusammenhängt) Pflicht, moralische Gesinnung und dergleichen aufhört, Allgemeines, der Neigung [entgegengesetzt], und die Neigung zu sein, so ist jene Übereinstimmung Leben und, als Beziehung Verschiedener, Liebe (...)”.

<sup>278</sup> *Der Geist*, p. 327, 311.

<sup>279</sup> *Der Geist*, p. 327-328, 311.

que a pretensa universalidade da lei perde em relação à vida é tudo, exceto o conteúdo limitado do mandamento.

Como Hegel criticou anteriormente, a universalidade da lei é contraditória: é ao mesmo tempo universal e limitada. A vida para Hegel não sofre de quaisquer limitações; as relações que dela derivam são plenas, não opositivas. São relações unificadas, viventes, ou seja, relações não corroídas pela cisão, pela exterioridade, pela positividade. Um exemplo oferecido por Hegel é o juramento<sup>280</sup>. O juramento não é indicado por Jesus precisamente por não ser uma relação vivente, não estabelecer uma unidade entre ação e palavra, mas sim desligar a palavra do sujeito que a enuncia deslocando-a para outro – Deus, por exemplo. Esse é justamente um estranho (*Fremd*), uma alienação. A garantia da ação passa a ser algo exterior a ela própria, cindindo-a. Como vida é unidade, uma relação que esteja rompida em sua totalidade é uma relação não vivente.

Uma consequência dessa concepção de ética do amor é uma crítica ao direito. Como a lei é compreendida em eterna oposição à realidade, como falta, indício da cisão que pensa, idealmente, em desfazer, mas que somente a reproduz, o direito é visto, então, como expressão da separação, como a exigência de unificação cujo preenchimento só é possível através do amor, exigência que é sinônimo da falta mesma. Na interpretação de Hegel Jesus se eleva por sobre o direito em vista dessa ética:

“Olho por olho, dente por dente, dizem as leis; retribuição e sua igualdade é o princípio sagrado de toda justiça, o princípio em que deve descansar toda constituição política. Jesus, contudo, exige em geral o abandono (*Aufgebung*) dos próprios direitos, a elevação por sobre toda a esfera da justiça e da injustiça, por meio do amor (*durch Liebe*). No amor desaparece também, junto com o direito, este sentimento da desigualdade e o Deve deste sentimento, que exige igualdade; do mesmo modo desaparece também o ódio contra os inimigos”<sup>281</sup>.

A ética do amor que Hegel interpreta em Jesus, não permite quaisquer separações. E a reflexão justamente se caracteriza por dividir, analisar e separar. A espontaneidade que é própria ao amor não pode ser distinguida de um pensar que lhe seja anterior. Por isso mesmo a moralidade não pode ser vista, desse modo, como respeito à lei<sup>282</sup>. Isso porque o respeito à lei exige um distanciamento sobre a ação, uma reflexão sobre ela, fazendo da ação algo impuro: “se já estava implícita a intenção da

---

<sup>280</sup> *Der Geist*, p. 329, 313. Hegel adverte: “Se é assegurado algo sobre um efetivo, sujeito e objeto se pensam como separados (*Getrennte*); também se é algo assegurado sobre um futuro, em uma promessa, a declaração da vontade e da ação estão completamente separadas (*Getrennte*)”.

<sup>281</sup> *Der Geist*, p. 331, 313-314. A expressão que Hegel usa sobre a “elevação” é a que segue: “*Erhebung über die ganze Sphäre der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit durch Liebe*”.

<sup>282</sup> *Hegel en su contexto*, p. 21, 24.

ação indica uma reflexão sobre si mesmo e sobre a ação; isto é, uma impureza da ação que não pertence a ela”<sup>283</sup>. Essa ética resultará em hipocrisia, na medida em que aqui o pensamento é tomado como uma razão calculadora, que mede a ação moral antes de executá-la, ao invés de realizá-la sob o signo da espontaneidade do amor.

\* \* \*

O amor foi apresentado na primeira parte de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* como o meio de unificação entre lei e inclinação. Ora, se unificou-se algo é porque os termos em questão estavam cindidos. Porém, separados não quanto a seu conteúdo, mas quanto a sua forma:

“A oposição entre dever e inclinação encontrou sua unificação nas modificações do amor, nas virtudes. Já que a lei estava em oposição com o amor, enquanto sua forma e não enquanto seu conteúdo, era possível sua inclusão no amor; porém nesta acolhida perdeu sua forma”<sup>284</sup>.

Conforme já explicado, a esfera da lei é incapaz de reconciliar particular e universal, o que resulta no domínio do universal sobre o particular. A lei aspira a uma unificação, embora ela só promova essa unificação idealmente, a unidade de dois contrários, de maneira que essa unificação termina em uma nova cisão, entre a lei e a realidade. Desse modo, a esfera do direito sempre se enreda em oposições, incorre continuamente em um dever-ser e não promove a unificação.

Se antes o exemplo analisado, o problema de conjugar inclinação e lei, teve como resolução a superação da forma, agora Hegel vai analisar o problema do crime e como pensá-lo conforme um modelo não legal, mas sim segundo o princípio de unificação. Para Hegel, o crime é aquilo que nega a lei em seu conteúdo: “A oposição entre lei e crime, contudo, é de conteúdo”<sup>285</sup>. O crime é visto como a destruição de uma unidade que, por sua vez, cria uma lei. A lei permanece, eleva-se sobre a vida e a ela se opõe.

“(…) o crime é uma destruição da natureza e, como a natureza é una, destrói-se tanto o destrutor quando o destruído. Se o que é uno está em oposição, a unificação dos opostos existe somente no conceito; uma lei foi feita. Se o oposto foi destruído, no conceito a lei se conserva; porém agora expressa somente uma falta, uma lacuna, posto que seu conteúdo foi superado (*aufgehoben*) na

---

<sup>283</sup> *Der Geist*, pp. 332-333, 315.

<sup>284</sup> *Der Geist*, p. 338, 319. “*Die Entgegensetzung der Pflicht und der Neigung hat in den Modifikationen der Liebe, in den Tugenden ihre Vereinigung gefunden. Da das Gesetz nicht seinem Inhalt, sondern seiner Form nach der Liebe entgegengesetzt war, so konnte es in sie aufgenommen werden, in dieser Aufnahme aber verlor es seine Gestalt*”.

<sup>285</sup> *Der Geist*, p. 338, 319.

realidade: então se chama lei punitiva. Esta forma da lei (e seu conteúdo) está diretamente oposta à vida, porque indica uma destruição da mesma”<sup>286</sup>.

Hegel chama atenção aqui a um processo de autonomização da lei. Ela foi necessária para suprimir o oposto representado pelo crime, porém a lei continua, agora na forma de um conceito, de uma unificação de opostos que assinala a falta. A falta aqui mencionada é a falta do conteúdo ao qual ela deve novamente se opor (outro crime). Ela ganha uma vigência permanente, não importa se o conteúdo ao qual ela pretenda se reportar seja algo efetivo ou não. Ela é uma possibilidade<sup>287</sup>. A dificuldade reside em pensar um modo de superar a noção de lei punitiva, tal como antes foi feito com a noção de lei moral<sup>288</sup>.

Como assinalado, o crime se opõe ao conteúdo da lei. Sua forma conserva-se universal. O modo de ser da lei exige a perseguição universal ao criminoso:

“A lei não pode presentear a punição, não pode ter piedade, porque senão se suprimiria a si mesma (*höbe... auf*); a lei foi quebrada pelo criminoso, seu conteúdo não é mais para ele, ele a suprimiu (*aufgehoben*); porém a forma da lei, sua universalidade, persegue-o e até se ajusta segundo seu crime. Sua ação se converte em uma ação universal e a lei que ele suprimiu foi suprimida também para ele. Portanto, a lei permanece e também o merecimento de uma punição”<sup>289</sup>.

O que Hegel aqui assinala é que a lei tem uma lógica própria cuja consecução é obrigatória sob pena da autocontradição. A lei é um conceito, no caso um conceito ofendido e lesado. Para sua efetivação, no entanto, ela precisa se ligar à vida, “a lei deve com o vivente ligar-se, deve ser investida com poder (*Macht*)”<sup>290</sup>. Essa passagem da esfera do conceito para a vida marca a perda da necessidade da universalidade da lei. O caráter da justiça no âmbito vivente, todavia, tem um estatuto accidental, sem necessidade, mas como lei deve existir e ir até o fim. É justamente a esse modelo incapaz de reconciliação, penal e punitivo, de um universal que esmaga o particular, que Hegel pretende esboçar uma solução alternativa. Segundo ele, “enquanto as leis são o mais alto (...) o individual deve ser sacrificado ao universal, isto é, ser morto”<sup>291</sup>.

---

<sup>286</sup> *Der Geist*, p. 338, 319.

<sup>287</sup> Numa passagem anterior Hegel escreveu que “(...) a possibilidade é o objeto enquanto pensado, o universal (... *Möglichkeit ist das Objekt, als ein Gedachtes, das Allgemeine*)”, *Der Geist*, p. 326, 310. No mesmo trecho Hegel assinala que o ser é síntese do sujeito e do objeto, quando eles não mais se opõem. A lei, por permanecer ainda que seu objeto tenha sido suprimido, não se harmoniza com seu objeto.

<sup>288</sup> *Der Geist*, p. 338, 319. “Parece, todavia, mais difícil poder pensar a maneira de superar (*aufgehoben*) a lei nesta sua forma, enquanto justiça punitiva”.

<sup>289</sup> *Der Geist*, p. 339, 319-320.

<sup>290</sup> *Der Geist*, p. 339, 319.

<sup>291</sup> *Der Geist*, p. 339, 320.

O caráter de lei, que toma o particular apenas como um caso, seja em oposição ao universal seja como concordância, reproduz a desarmonia fundamental entre universal e particular. Mais ainda: no caso daquele que se opõe ao universal, do criminoso, a lei é incapaz de reconciliá-lo, porque age no sacrifício do particular. A lei jamais tem em vista que ela própria e o crime são de naturezas distintas, realidades heterogêneas, de modo que a ação da lei não atinge a natureza do particular, não o muda; são duas eternidades, lei e ato, eternamente separadas.

“A condição da universalidade da lei está em que os atores ou os atos são particulares, e os atos são particulares na medida em que se consideram em relação com a universalidade, com as leis; isto é, enquanto são considerados como conformes a lei ou em contravenção com ela. Assim considerados, sua relação, sua particularidade determinada não pode sofrer mudança alguma; são realidades, são o que são; o que ocorreu não pode converter-se em algo não ocorrido. Se sua realidade é eterna, então não há reconciliação possível (*ist ihre Wirklichkeit ewig, so ist keine Versöhnung möglich*), nem sequer através do padecimento do castigo. Por certo, a lei se satisfaz pelo castigo do criminoso, posto que a contradição entre o dever que ela expressa e a realidade do criminoso (a exceção em que este se quis constituir frente à universalidade) é suprimida (*aufgehoben*)”<sup>292</sup>.

Fica claro que a lei não desfaz o ato, tampouco o castigo o anula. A lei reconciliou-se apenas consigo própria por meio da contravenção que castigou. O criminoso permanece alheio a lei e a lei permanece alheia a ele. A não reconciliação do criminoso com a lei é apresentada em três figuras. A lei não reconcilia porque o poder alheio continua, senão como ato, ainda sim como uma atitude ameaçadora (*drohende Stellung*). O castigo, do mesmo modo, não reconcilia a má consciência do criminoso, a realidade de seu ato não é modificada e o predicado criminoso ainda lhe convém. Ele é uma consciência dilacerada. Por fim, a terceira figura que busca malogradamente a reconciliação, é a do criminoso que a fim de recuperar a unidade de sua consciência (*Einigkeit des Bewusstseins*), achega-se ao administrador da justiça e recorre a sua bondade, buscando compensação na representação que outro faz dele. “(...) Não há outra maneira de suprimir o castigo, a lei ameaçadora e a má consciência do que [ao modo de] um mendigo desonesto”<sup>293</sup>. O direito é recusado como uma instância capaz de operar a reconciliação entre criminoso e a vida cindida<sup>294</sup>.

---

<sup>292</sup> *Der Geist*, p. 340, 320.

<sup>293</sup> *Der Geist*, p. 341, 321. “... keine Aufhebung der Strafe, des drohenden Gesetzes und des bösen Gewissens als ein unredliches Betteln”.

<sup>294</sup> Lima, Erick Calheiros, *Momentos da articulação comunitária da Vereinigung: dialética e sociedade no jovem Hegel*, revista Dissertatio nº 26, p. 77: “Em *Geist des Christentums* a harmonia comunitária ‘restaurada’ se efetiva como esfera supra-moral e supra-legal, o que evidencia a ‘vida reconciliada consigo mesma’ como uma esfera acima da lei e que a ‘suspende’ em si mesma, um fim imanente à justiça”.

O destino é precisamente a via, por excelência, de reconciliação. Uma diferença significativa entre o modelo legalista e universalista e o destino é que esse propõe uma unificação cujos elementos que mobiliza ocorrem no interior da própria vida, sem apelo a uma exterioridade (a lei), em um registro imanente. Conforme Hegel, “O castigo representado como destino é de um caráter inteiramente diferente; no destino, o castigo é um poder hostil (*feindliche Macht*), algo individual, no qual o universal e o particular estão unificados (*vereinigt*) (...)”<sup>295</sup>.

Os traços gerais que compõem o movimento do destino são cinco: i) o crime não pode ser compreendido como rebelião, fuga de um servo, busca pela independência etc. Isso porque anterior ao crime deve haver uma unidade, e não um contexto de dominação<sup>296</sup>; ii) é por meio da ruptura com a vida, pela sua morte, que o alheio (*Fremd*) é produzido; iii) essa ruptura, todavia, é incapaz de destruir a vida, pois “ela é imortal”<sup>297</sup>, de modo que essa ruptura cria uma cisão, uma separação, que incide sobre a totalidade da vida; iv) é essa separação que enseja o castigo do destino, compreendido como o poder da vida contra o criminoso, à exemplo da relação entre Macbeth e Banquo<sup>298</sup>; v) a vida do outro ferida é reconhecida como a destruição da totalidade ética em que ambos, o criminoso e a vítima, participavam, como a destruição de si mesmo, o

---

<sup>295</sup> *Der Geist*, p. 342, 321. Complementa ainda: “No poder hostil do destino, tampouco o universal está separado do particular, como a lei, enquanto universal, se opõe ao homem ou a suas inclinações e particularidades”, p. 342, 322.

<sup>296</sup> *Der Geist*, p. 342, 322. A passagem de Hegel é a que segue: “O crime de um homem, se se considera embarçado sob o destino, já não é então a rebelião de um súdito contra seu superior, não é a fuga de um servo fugitivo de seu senhor ou a emancipação de uma dependência; não é tampouco a vivificação de um estado inanimado, morto, pois o homem existe (*denn der Mensch ist*). Antes de seu ato não há separação, não há nada oposto e menos ainda algo dominante (*Beherrschendes*)”. Ao que parece, essas situações previamente cindidas e que, por sua natureza, ensejam um ato de ruptura não constituem tecnicamente um crime para Hegel, isso porque se estabelecerem sobre relações de dominação, nos termos de Hegel, relações não viventes, que não são pautadas por um contexto de reconhecimento. A ruptura de uma situação cujas relações são de dominação – o escravo que se rebela contra o senhor – possui um estatuto diferente daquelas ações que se desdobram sobre uma base unificada e harmônica, como o abandono de Abraão da casa paterna, por exemplo.

<sup>297</sup> *Der Geist*, p. 342, 322. “... *Es ist unsterblich*”.

<sup>298</sup> A dilaceração pela culpa motivada pelo assassinato de seu amigo Banquo em vista dos eventos relacionados a sua ascensão ao trono, leva Macbeth ao encontro do fantasma de seu amigo. Ao ver o fantasma de Banquo na mesa do banquete, Macbeth exclama aos presentes: “Olhe! Veja! Não estás vendo? E agora, o que é que dizes?/ O que importa?/ (*para o fantasma*)! Fala, se puderes –/ Se ossário e tumba agora nos devolvem/ Os que enterramos, nossos monumentos/ Serão razão de abutres (...). Muito sangue correu na antiguidade/ Antes que leis domassem os humanos;/ E desde então já houve assassinatos/ Dos mais apavorantes: houve tempo/ Em que, sem cérebro, um homem morria,/ E isso era o fim; agora eles retornam,/ Com vinte mortes certas na cabeça/ Sentando em nossa cadeira. É mais estranho/ Que o próprio assassinato (...)”. Shakespeare, William. *Macbeth*, trad.: Barbara Heliodora, ed.: Abril, São Paulo, 2010, pp. 513-514. Importa aqui notar primariamente o movimento de retorno, como inimigo, da relação ética rompida pelo assassinato de Banquo.

que, com efeito, destrói o caráter amistoso da vida e prepara o terreno à reconciliação ao destino<sup>299</sup>.

A aniquilação da vida é de um tipo que não a destrói, mas sim provoca uma transformação da vida, o que, por sua vez, aciona o destino:

“A aniquilação da vida não conduz a um não ser desta, mas sim a uma separação; a destruição consiste em que ela se converte em inimiga”<sup>300</sup>.

O movimento de recomposição da vida é imanente, de modo que o criminoso ao pensar eliminar uma vida exterior a sua, na verdade cinde um todo ético no qual ele próprio participa. Se a vida pode ser compreendida, segundo Hegel, como uma identidade, aqui fica claro como não pode ser compreendida como uma identidade monótona, indiferenciada, mas sim como uma identidade que abarque a alteridade:

“Ela [a vida] é imortal e ao ser imolada aparece como seu temível fantasma que reivindica todos os ramos da vida e solta suas Eumenides. A ilusão do crime de destruir uma vida alheia (*fremdes Leben*) e de incrementar a sua própria se dissipa, pois aparece em cena o espírito incorpóreo da vida ferida, contra o crime (...). O criminoso pensava ter a ver apenas com a vida alheia, porém o que destruiu foi a sua própria, pois a vida não difere da vida, já que a vida está na divindade concorde”<sup>301</sup>.

A partir disso, torna-se mais claro o processo de formação da lei. A lei, tal como o destino, é produzida por meio da cisão. O crime, pois, cria a lei que suprime o crime. Muito embora, ao contrário do destino que acompanha o movimento de cisão e recomposição da vida, a lei permanece mesmo o crime sendo suprimido. E a característica da lei é opor-se a vida – é como uma cisão de segundo grau – em unificá-la de modo artificial por meio de um conceito.

“Assim, pois, primeiramente do ato criou uma lei, cuja dominação instaura-se; esta lei é a unificação no conceito de igualdade da vida ferida, aparentemente alheia, e da vida própria”<sup>302</sup>.

Hegel se expressa a respeito da lei e do castigo que dela advém como uma obra malfeita (*Machwerk*) do crime<sup>303</sup>.

---

<sup>299</sup> Lima, Erick Calheiros, *Momentos da articulação comunitária da Vereinigung: dialética e sociedade no jovem Hegel*, revista Dissertatio nº 26, p. 76: “Com sua concepção da pena como destino, Hegel pretende justamente compreender o ‘fenômeno’ do crime no horizonte do processo de auto-estranhamento e auto-diferenciação da vida que deságua na reconciliação da vida consigo mesma no amor, pelo que se renuncia já aqui o mote jenense da cisão como um ‘fator da vida’”.

<sup>300</sup> *Der Geist*, p. 342, 322.

<sup>301</sup> *Der Geist*, p. 342-343, 322. “...weil das Leben in der einigen Gottheit ist”.

<sup>302</sup> *Der Geist*, p. 343, 322. “Erst die Tat hat ein Gesetz erschaffen, dessen Herrschaft nun eintritt; dies Gesetz ist die Vereinigung im Begriffe der Gleichheit des anscheinend fremden verletzten und des eignen verwirkten Lebens”. Vale lembrar o duplo significado de *Tat*: ato, ação; crime, delito.

<sup>303</sup> *Der Geist*, p. 344, 323.

O destino é capaz de reconciliar a vida internamente. Hegel descreve esse movimento em termos da negatividade – entendida como lacuna (*Lücke*) – da vida consigo própria. Essa negatividade é o reconhecimento por parte do próprio criminoso da cisão que ele promoveu com seu crime. É o momento no qual o criminoso sente a vida destruída como a sua própria. A vida passa, então, a ser sentida como não sendo (*nicht-seiend*). É a saudade (*Sehnsucht*) da vida perdida, da totalidade ética agora cindida, que orienta o movimento de recomposição da vida.

“No momento que o criminoso sente a destruição de sua própria vida (ao sofrer o castigo) ou se reconhece como destruído (na má consciência), começa o efeito do destino, e este sentimento da vida destruída tem que transformar-se em uma nostalgia pelo perdido. A falta que se conhece como parte de si, como aquilo que deveria haver estado nele e não está; esta lacuna não é um não-ser, mas sim a vida conhecida e sentida como o não sendo”<sup>304</sup>.

O destino é, diferentemente, o movimento de unificação das partes cindidas, restaurando a totalidade ética<sup>305</sup>. Para Hegel o destino é motivado pela própria consciência em seu processo de dilaceração, à diferença que tomada como inimigo – ou seja, uma consciência cindida. O retorno a totalidade ocorre articulando o amor como termo mediador:

“O destino é a consciência de si mesmo, porém enquanto de um inimigo (*aber als eines Feindlichen*); o que é inteiro pode reconstituir em si a amizade, pode voltar a sua vida pura através do amor”<sup>306</sup>.

O destino, ao contrário da lei instituída pelo crime, promove uma relação dos termos que não produz uma positividade. Em outros termos, isso quer dizer que o destino efetiva uma lei, mas essa lei é puramente reativa e autoproduzida. Sua efetivação é, ao mesmo tempo, sua dissolução. Causa e efeito, crime e lei do destino, estão enlaçados de maneira que cancelar o crime é, em um mesmo movimento, suprimir

---

<sup>304</sup> *Der Geist*, p. 344, 323. Mais adiante (p. 345, 324) diz Hegel: “O destino no qual o homem sente o perdido (*das Verlorene*) produz uma saudade pela vida perdida (*verloneren Leben*)”.

<sup>305</sup> Habermas, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, trad.: Luiz Sérgio Repa e Rodney Nascimento, editora Martins Fontes, São Paulo: 2002. “Em oposição ao estado moral, Hegel denomina agora ético um estado social em que todos os membros têm seus direitos reconhecidos e suas necessidades satisfeitas, sem ferir os interesses de outros. Sendo assim, um criminoso que perturba tais relações éticas, ao prejudicar e oprimir a vida alheia, experimenta o poder da vida, que se alienou mediante o seu ato, como um destino hostil. Ele tem de sentir como necessidade histórica de um destino o que, na verdade, é apenas o poder reativo de uma vida reprimida e extinta. Este deixa o culpado sofrer até que reconheça na aniquilação da vida alheia a falta de sua própria vida e no abandono da vida alheia a alienação de si mesmo. Nessa causalidade do destino, toma-se consciência do elo dilacerado da totalidade ética” (pp. 42-43). A crítica que Habermas dirige a essa construção de Hegel é que a totalidade ética é *pressuposta*, o que leva o princípio moderno da subjetividade ser superado não de modo imanente, mas segundo o modelo de passados exemplares, como a *pólis* grega (Berna) e as comunidades cristãs primitivas (Frankfurt).

<sup>306</sup> *Der Geist*, p. 346, 325. “... *das Schicksal ist das Bewusstsein seiner selbst, aber als eines Feindlichen; das Ganze kann in sich die Freundschaft wiederherstellen, es kann zu seinem reinen Leben durch Liebe wiederkehren*”.



a lei que o cancela. É uma reconciliação que não deixa um resíduo, um resto; na qual não sobra uma lei, no sentido que Hegel refere-se a sua “atitude ameaçante” – o seu ser como possibilidade. Sobre esse ponto argumenta Hegel em um trecho riscado no original:

“A infração, o crime e o castigo não estão vinculados entre si pela relação de causa e efeito; o vínculo determinante desta relação seria algo objetivo, uma lei. Neste caso, causa e efeito, enquanto absolutamente separados, não mais se poderiam unificar (*vereinigt*). O destino, em compensação, a lei que se reativa contra o criminoso, pode suprasumir-se porque ele mesmo instituiu esta lei; a separação que ele fez pode desaparecer na unificação. Esta unificação é no amor”<sup>307</sup>.

Esses dois modelos de reconciliação engendram dois tipos diferentes de temor. O temor diante do destino é um temor de si mesmo, ao passo que o temor diante do castigo da lei é o temor do escravo frente ao senhor:

“A sensação da possibilidade deste destino é o temor diante dele, porém é uma sensação totalmente diferente do temor ante o castigo. O primeiro é o temor diante da separação, uma timidez, um receio que se sente frente a si mesmo; o temor do castigo é o temor de algo alheio (*Fremdes*), porque ainda quando a lei se reconheça como lei própria, no temor diante do castigo o castigo figura como algo alheio, inclusive se o temor não se pensa como temor diante da própria indignidade”<sup>308</sup>.

É justamente esse temor que acaba por tornar o criminoso mais renitente e, portanto, embotado a qualquer reconciliação. Enquanto o destino diz respeito ao conhecimento da própria vida, um retorno à antiga condição ética e uma aproximação de si mesmo, o castigo da lei é a pena de um senhor que desumaniza ainda mais o criminoso. Nesse sentido, é possível afirmar que o destino tem uma função regenerativa no esquema hegeliano:

“No destino, em compensação, o poder hostil é um poder da vida com a qual se tornou inimiga, e assim o temor diante do destino não é um temor diante de algo alheio. O castigo tampouco melhora, porque é somente um sofrer, um sentimento de impotência frente a um Senhor, com o qual o criminoso não tem nem quer ter nada em comum. O que pode produzir é somente uma teimosia, uma obstinação na resistência frente a um inimigo, já que a aceitação de sua opressão seria uma vergonha, uma atitude na qual o homem renunciaria a si mesmo. No destino, contudo, o homem conhece sua própria vida, e sua súplica ao destino não é a súplica a um Senhor, mas sim uma volta e uma aproximação de si mesmo”<sup>309</sup>.

Hegel como que delineia uma forma lógica do destino. Essa forma consiste em uma unidade interiormente diferenciada. Consiste em que a parte cindida aperceba-se componente de uma totalidade ética, de uma comunidade, em um modelo de razão não

---

<sup>307</sup> *Der Geist*, p. 344, 323. “... diese Vereinigung ist in der Liebe”.

<sup>308</sup> *Der Geist*, p. 344, 323. “... Scheu vor sich selbst...”.

<sup>309</sup> *Der Geist*, p. 344-345, 323.

autocentrado<sup>310</sup>. Isso não ocorre por meio de uma reflexão, mas sim por um sentimento de unidade, de vida, que é justamente aquilo que Hegel nomeia “amor”:

“A possibilidade do destino está nisto: em que o inimigo se sente também como vida. Assim, esta reconciliação não é a destruição ou a opressão de algo alheio, nem uma contradição entre a consciência de si e a esperada imagem diferente de um mesmo na consciência de um outro, nem a contradição entre o que se mereceria de acordo com a lei e o que se cumpre dela; não é uma contradição entre o homem enquanto conceito e o homem enquanto realidade. Este sentimento de vida que se reencontra a si mesma é o amor, e nele se reconcilia o destino”<sup>311</sup>.

\* \* \*

Hegel esclarece mais ainda o conceito de destino quando afirma que ele não é provocado por um feito alheio (*fremde Tat*). Na verdade, com a noção de destino o que está em questão é a maneira pela qual o indivíduo reage perante um fato, se sua postura será de aceitação, de luta etc. A maneira como ele se relaciona com esse fato dirá as linhas pelas quais ele se reagirá frente a seu destino. Conforme Hegel:

“O destino parece surgir somente de uma ação alheia; esta, contudo é apenas seu incitamento (*Veranlassung*). O que faz surgir realmente é a maneira da aceitação e reação frente a ação alheia. Quem sofre uma agressão injusta pode defender-se, pode afirmar-se e afirmar seu direito, porém também pode deixar de defender-se. Com sua reação – seja esta de luta ou de sofrimento paciente – começa sua culpa, seu destino”<sup>312</sup>.

Hegel passa a análise de duas posturas frente ao destino, ambas incapazes de reconciliação com a vida, ambas interiores ao direito, as assim chamadas passividade e valentia. São interiores ao campo do direito porque ambas se relacionam de modo indissolúvel com o direito: uma afirmando-o por meio da luta, outra abdicando dele por meio da passividade. Ambas representam uma contradição frente ao direito: “na luta persevera em seu direito e o reafirma; no sofrimento paciente não abandona tampouco seu direito. Sua dor é a contradição entre o conhecimento que tem de seu direito e sua falta de força para afirmá-lo na realidade; não luta por ele e seu destino é sua falta de vontade”<sup>313</sup>. A valentia ao lutar contra o destino ao menos assume a culpa, assume que há uma divisão no seio da vida e toma partido por um lado: é um universal afirmando-se contra outro. Entretanto, “a luta pelos direitos, igual ao sofrimento passivo, é um estado antinatural no qual existe uma contradição entre o conceito de direito e sua

---

<sup>310</sup> “Em seus primeiros escritos, Hegel opera com a força de reconciliação de uma razão que não se deixa deduzir imediatamente da subjetividade”, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 41.

<sup>311</sup> *Der Geist*, p. 345-345, 324. “... *Dies Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet, ist die Liebe, und in ihr versöhnt sich das Schicksal*”.

<sup>312</sup> *Der Geist*, p. 347, 326.

<sup>313</sup> *Der Geist*, p. 347, 326.

realidade”<sup>314</sup>. Há duas possibilidades para o resultado desse conflito: ou a força far-se-á direito ou então os combatentes abdicarão de seu poder em favor da decisão de um juiz, um estranho: “(...) ou deixam que seja o poder e a força que decidam sobre o direito (...) ou se submetem ao arbítrio de um juiz (...) [e] renunciam a seu próprio domínio da realidade, ao poder, e deixam que algo alheio, a lei na boca do juiz, se pronuncie sobre isso”<sup>315</sup>. O seu impulso por autonomia, para impor-se frente ao destino, converte-se em seu contrário<sup>316</sup>.

A unilateralidade da valentia e da passividade será superada na figura da bela alma, uma síntese ou unificação de ambas<sup>317</sup>. Da valentia assume a vida, a unidade de si, e descarta a oposição, da passividade incorpora a elevação sobre o direito prescindindo da dor. Porém a bela alma assim o faz desvinculando-se das relações mundanas. Assim, a bela alma “escapa da dor da perda, escapa de ser tratada por um outro ou por um juiz, escapa da necessidade (...)”<sup>318</sup>. Hegel dirá que a bela alma renuncia suas próprias relações, abstrai-se de si mesmo, em favor de um ideal de pureza frente ao mundo<sup>319</sup>. Todavia, a bela alma também encontra sua contradição. Em seu ímpeto de pureza, de autoconservação, abandona completamente o mundo. Mas, ao abandoná-lo, perde a si mesma, porque se tudo que é tocado por algo alheio é rejeitado, ela própria pode então recair sob um domínio alheio<sup>320</sup>.

---

<sup>314</sup> *Der Geist*, p. 348, 326. “... der Kampf für Rechte ein unnatürlicher Zustand, so gut als das passive Leiden, in welchem der Widerspruch zwischen dem Begriff vom Rechte und seiner Wirklichkeit ist”.

<sup>315</sup> *Der Geist*, p. 348-349, 326-327. “... Gewalt und Stärke die Entscheidung des Rechts ankommen lassen (...) oder sie unterwerfen sich einem Richter (...) sie tun auf ihre eigene Beherrschung der Wirklichkeit, auf Macht Verzicht und lassen ein Fremdes, ein Gesetz im Munde des Richters über sich sprechen (...)”.

<sup>316</sup> A bela alma, conforme Hyppolite, comparece precisamente como uma tentativa de superação do destino: “A bela alma, Cristo, é para Hegel em Frankfurt, a síntese dessas duas atitudes, a verdade da oposição entre a coragem e a passividade. (...) Da primeira atitude, a da coragem, a bela alma conserva a vitalidade, mas retira-se para si mesma, encerra o seu direito na interioridade da alma e subtrai-o a todas as revelações do mundo. (...) Por outras palavras, a bela alma não é a consciência passiva e frouxa que situa o seu direito nas coisas do mundo e que, no entanto, se mostra incapaz de o apoiar; é uma consciência viva e ativa, mas recusa-se também a aperceber o direito fora da interioridade da alma; evita, portanto, o mundo, para separar radicalmente o puro do impuro”, *Introdução à filosofia da história de Hegel*, p. 55.

<sup>317</sup> *Der Geist*, p. 349, 327.

<sup>318</sup> *Der Geist*, p. 349, 327. “... entgeht dem Schmerz über Verlust, er entgeht dem Behandeltwerden durch den anderen oder durch den Richter, er entgeht der Notwendigkeit...”.

<sup>319</sup> *Der Geist*, p. 349, 327.

<sup>320</sup> Consoante a sua hipótese interpretativa conforme a qual há um segundo momento do pensamento de Hegel em Frankfurt, momento esse no qual ele assimila a necessidade da separação, de uma unificação desenvolvida, Beckenkamp compreende a bela alma como a recusa desse desenvolvimento: “Concebendo a vida em sua pureza, a bela alma, incorporada na figura de Jesus, por exemplo, acredita poder defender sua pureza, recusando-se a se comprometer com a multiplicidade de momentos separados e contrapostos e mantendo, assim, uma esfera íntima de vida purificada, de puro amor. Ora, a esta altura Hegel se dá conta precisamente da necessidade do compromisso com o separado, da necessidade da reflexão do princípio da

“O homem, para salvar-se, se dá a morte; para não ver o seu em poder alheio, já não o chama seu. Assim se aniquila ao querer conservar-se, posto que o que chegara a cair sob um domínio alheio cessaria de ser ele e não há nada que não pudesse ser agredido e abandonado”<sup>321</sup>.

Do ponto de vista do cristianismo, é Jesus quem é a figura prototípica da bela alma. A característica fundamental dela é precisamente a expressão de uma liberdade negativa, a autorrenúncia, em vista da autoconservação: “A liberdade suprema é o atributo negativo da bela alma, a possibilidade de renunciar a tudo para conservar-se”<sup>322</sup>. Jesus é interpretado inteiramente nesse registro. As exigências que Jesus direcionou aos seus discípulos são marcas da figura da bela alma:

“A infelicidade pode chegar a ser tão grande que seu destino, esta autoaniquilação através da renúncia da vida, o leve até o ponto de ter que retirar-se por completo no vazio. (...) Antes de converter a vida em seu inimigo, antes de suscitar frente a si um destino, foge da vida. Por isso Jesus exigiu de seus amigos que abandonassem seus pais, suas mães, todas as coisas, para não comprometer-se com o mundo que se tornou indigno, para não suscitar a possibilidade de um destino”<sup>323</sup>.

Jesus foi aquele que justamente assinalou os vínculos entre amor, pecado e reconciliação. Essa reconciliação se opera no registro da bela alma. “O que se pode aduzir aqui é que Jesus situou a reconciliação no amor e na plenitude da vida e que se expressou sobre isso em todas as ocasiões com pouca mudança de formas”<sup>324</sup>. Hegel apresenta como paradigmático dessa orientação a reconciliação de Maria Madalena, aquilo que chamará de uma bela reconciliação. “É a única obra na história de Jesus que leva o nome de ‘bela’”<sup>325</sup>. Na interpretação de Hegel, Maria Madalena expressa o carecimento do amor que, a partir do reconhecimento da própria culpa, busca a reconciliação. Na ocasião de seu encontro com Jesus, ele está acompanhado de fariseus, de pessoas ditas honestas. Maria Madalena, desligada de preocupações com quaisquer tipos de convenções, ocupa a reunião e derrama seu amor sobre Jesus. Isso desperta olhares reprovativos em torno de sua atitude. No entanto, “seu pecado é haver-se sobreposto à esfera do direito”<sup>326</sup>, ou seja, a reconciliação típica da bela alma. Hegel analisa duas reações distintas de reprovação a Maria Madalena. Uma é de Simão e a outra é dos demais discípulos. Simão reprova a falta de decoro; já os demais, reprovam

---

união na multiplicidade do separado e contraposto. A tentativa de se recolher em uma vida pura não pode, pois, levar a uma vida superior a todo destino; antes pelo contrário, conduz ao mais infeliz dos destinos, à perda da vida em sua efetividade”, em *O Jovem Hegel*, p. 171.

<sup>321</sup> *Der Geist*, p. 350, 327-328.

<sup>322</sup> *Der Geist*, p. 350, 328.

<sup>323</sup> *Der Geist*, p. 350, 328.

<sup>324</sup> *Der Geist*, p. 354, 331.

<sup>325</sup> *Der Geist*, p. 359, 335.

<sup>326</sup> *Der Geist*, p. 358, 334.

Maria Madalena ter derramado caros perfumes sobre Jesus. Ambas representam tendências contrárias e falsas alternativas à reconciliação promovida pelo amor.

“Em Simão foi somente sua faculdade do juízo (*Urteilkraft*) a que se manifestou; nos amigos de Jesus foi um interesse muito mais nobre, um interesse moral, o que os moveu: o perfume, dizem, poder-se-ia haver vendido por trezentas moedas e esse dinheiro se poderia haver dado aos pobres. Sua tendência moral a ajudar aos pobres, sua astúcia calculadora, sua virtude atenta e ligada ao entendimento (*Verstand*), não são nada mais que uma rudeza; não somente não compreenderam a bela (*schöne*) situação: ofenderam também a sagrada manifestação de um coração amante”<sup>327</sup>.

Maria Madalena é uma bela alma, cujo anseio de reconciliação não obedece às limitações da esfera do direito, mas sim é capaz de realizar-se apenas pelo amor. Se não trilhasse a via da reconciliação pelo amor, restringir-se-ia ao destino judeu de obediência cega das leis. Em seu caso, é a sua bela natureza e a cisão de seu próprio tempo que a impelem ao pecado. A natureza que não se acomoda à lei e o tempo no qual a indiferença e a incompreensão judaica acerca do amor impedia toda e qualquer reconciliação:

“Teremos que dizer que houvera sido melhor se Maria houvesse se acomodado com o destino da vida judaica, se sua vida tivesse transcorrido como a de um autômato de seu tempo, correta e comumente, sem pecado e sem amor? Sem pecado, porque o tempo no qual vivia seu povo eram tal, sem dúvida, que um belo coração não podia viver sem pecado, ainda que tanto naquele tempo como em qualquer outro um belo ânimo (*schöne Gemüt*) poderia haver retornado, através do amor, à mais bela consciência (*schönsten Bewusstsein*)”<sup>328</sup>.

Nota-se aqui que Madalena situa-se sob o destino judeu. É a partir desse fato incontornável que pode vir a se operar a reconciliação, fato que se apresenta como destino, como necessidade histórica<sup>329</sup>.

\* \* \*

Hegel constrói uma crítica ao problema da colisão de valores. A ideia central é que as virtudes particulares têm de poder ser reconduzidas a um núcleo comum, núcleo expresso pelo amor. Do contrário, as virtudes seriam particulares e limitadas, resultando em amoralismo, na medida em que seriam hierarquizadas e o exercício de dada virtude em certo momento poderia constituir vício. Hegel pensa as virtudes como

---

<sup>327</sup> *Der Geist*, p. 358-359, 334.

<sup>328</sup> *Der Geist*, p. 359, 335.

<sup>329</sup> “... queria expressar com ela [Hegel, com a noção de destino – HVE] uma forma específica de necessidade histórica, uma relação específica do homem com a positividade do mundo exterior, concebida dialeticamente”, *El Joven Hegel*, p. 207.

“modificações do amor”<sup>330</sup>, modos mais desenvolvidos de um mesmo amor. Se não fossem consideradas conforme os modos de um mesmo, haveria uma pluralidade de absolutos e, com efeito, recair-se-ia no problema da colisão de valores. Mais ainda, a colisão entre valores pode levar ao crime, a ruptura com a vida. Hegel argumenta que dada a multilateralidade das relações humanas um homem que siga uma obrigação sem mais pode ser conduzido à colisão de deveres e, por consequência, ao amoralismo:

“Se o homem de múltiplas virtudes estabelece uma hierarquia entre seus credores (já que não pode satisfazer a totalidade deles) então se declara menos culpável frente aquelas [virtudes] que colocou mais atrás na lista que frente aquelas as quais chama de ‘mais altas’. Em consequência, as virtudes podem cessar de serem deveres: podem inclusive transformarem-se em vícios./ Diante desta multilateralidade das relações e esta multiplicidade de virtudes não há outro caminho para a virtude que a exasperação e o crime. É preciso que nenhuma virtude tenha a pretensão de possuir, com sua forma limitada, uma realidade fixa e absoluta (...)”<sup>331</sup>.

Hegel aqui está no limiar de, senão desenvolver, ao menos considerar o problema do relacionamento entre história e uma moral universal. O critério não pode mais se basear abstratamente em exigências puramente racionais, mas tem de levar em consideração o desenvolvimento das relações humanas: “Assim como cresce a multiplicidade das necessidades humanas, cresce também a quantidade das virtudes e com ela a quantidade das colisões necessárias e a impossibilidade de realizar estas virtudes”<sup>332</sup>. Lukács dedicou especial atenção a essa questão. Segundo ele,

“(...) Hegel chega a uma crítica geral e sem reservas da negação kantiana da colisão de deveres. Hegel mostra a necessidade dos conflitos entre deveres que se desunem da mesma riqueza e pluralidade da vida. E é importante indicar aqui que, já em Frankfurt, Hegel concebeu este problema historicamente. A medida que a vida (na sociedade burguesa em desenvolvimento) vai fazendo-se cada vez mais rica e complexa, aumenta aquela contraditoriedade da vida que subjaz necessariamente à colisão de deveres”<sup>333</sup>.

De fato, o que Hegel tem em vista é uma crítica a Kant. Kant é a figura do princípio que escraviza interiormente o sujeito e que está em oposição direta a Jesus:

---

<sup>330</sup> *Der Geist*, p. 360, 335.

<sup>331</sup> *Der Geist*, pp. 360-361, 336.

<sup>332</sup> *Der Geist*, p. 360, 336.

<sup>333</sup> *El joven Hegel*, pp. 173-174. Em sua polêmica reiterada com Dilthey, Lukács pensa demonstrar a falsidade das teses quanto a Hegel ser um vitalista ao argumentar que frente a rigidez de uma ética universalista a ética hegeliana não se pauta por um relativismo sentimental, mas sim por uma concepção histórica que serve de crítica a um absoluto ético: “Precisamente neste ponto se mostra toda a falta de sentido e o caráter acientífico do expediente dos neohegelianos imperialistas [Dilthey e Nohl, sobretudo – HVE] ao identificar o período de Frankfurt de Hegel com uma ‘filosofia da vida’. Pois Friedrich Jacobi, por exemplo, que realmente sustentou posições ‘vitalistas’, protesta sem dúvida também contra a rigidez e estreiteza do imperativo categórico, porém sem contrapor-lhe mais que a riqueza do sentimento humano, do mundo sentimental individual. E ainda que defenda pateticamente determinados pecados ‘heróicos’ contra o imperativo categórico, não chega com isso na ética mais do que a um relativismo sentimental. Precisamente o problema da colisão de deveres mostra que a categoria central do pensamento do jovem Hegel em Frankfurt, a vida, tem muito pouco que ver com essas concepções vitalistas, e que essa categoria não é mais que uma expressão todavia pouco clara, provisória, da ideia já pressentida da unidade contraditória e viva da sociedade burguesa”, p. 178.

“Jesus não opôs a servidão total sob a lei de um senhor alheio a uma servidão parcial sob uma lei própria, a violência contra si mesmo da virtude kantiana, mas sim às virtudes sem dominação e sem submissão, modificações do amor.”<sup>334</sup>. É da natureza do conceito a universalidade, porém sua aplicação é determinada, de maneira que virtudes particulares deverão apresentar-se sob essa forma universal. Essa maneira de conceber não permite dar conta da multiplicidade de relações. “A unidade das mesmas [relações – HVE] pelo intermédio da regra é somente aparente, porque é meramente algo pensado; tal unidade nem supera nem unifica (*weder aufhebt noch vereinigt*) a multiplicidade, mas sim a deixa subsistir em toda a sua força”<sup>335</sup>.

Hegel opõe a esse modelo kantiano o que ele chamará de “virtude vivente”: “Um vínculo vivente das virtudes, uma unidade vivente, é algo totalmente distinto da unidade do conceito”<sup>336</sup>. Essa virtude teria a característica de emergir do conjunto das relações concretamente dadas na própria vida, de modo que jamais teria uma mesma forma duas vezes. É justamente a ideia de que um universal não se sobreporia ao particular do caso determinado, mas sim a virtude adviria do próprio particular.

“Ela [a virtude vivente] não ergue para uma relação determinada, uma virtude determinada, mas sim aparece ainda na mescla das relações mais variadas, como algo não dilacerado e simples (*unzerissen und einfach*). Este vínculo pode modificar infinitamente sua forma exterior e nunca terá duas vezes a mesma. Nunca poderá dar uma regra a suas manifestações, posto que não tem a forma de um universal contra algo particular. Da mesma maneira que a virtude é o complemento da obediência frente as leis, o amor é o complemento das virtudes. Por intermédio dele desapareceram (*verschwunden*) todas as separações (*Trennungen*), todas as condições restritivas, e por isso as limitações das virtudes também desaparecem”<sup>337</sup>.

Essa concepção tem duas conseqüências. A primeira é que a ideia de amor ao próximo é compreendida como o amor com aqueles com os quais temos relações. Não se trata mais de pensar uma regra universal por meio da qual o amor seria um dever em relação aqueles com os quais não se tem uma relação: “Um ente pensado não pode ser algo amado”<sup>338</sup>. E a segunda, que já estava inscrita no conjunto das concepções do jovem Hegel, é que o amor não é um dever, um mandamento, mas sim patológico. O amor só é passível de tornar-se mandamento quando é refletido, quando não é mais sentido, mas sim pensado e nomeado: “Nomeá-lo significa refletir (*reflektiert*) sobre ele e seu nome ou sua pronúncia não é espírito, não é sua essência (*nicht Geist, nicht ihr*

<sup>334</sup> *Der Geist*, p. 359-360, 335. A expressão de Hegel para a violência promovida pela ética kantiana é “*den Selbstzwang der Kantischen Tugend*”.

<sup>335</sup> *Der Geist*, p. 361, 337.

<sup>336</sup> *Der Geist*, p. 361, 337.

<sup>337</sup> *Der Geist*, pp. 361-362, 337.

<sup>338</sup> *Der Geist*, p. 362, 338.

*Wesen*), mas sim algo oposto a essa. Somente enquanto nome, enquanto palavra, pode ser mandado; o ‘deves amar’ é o único que se pode dizer. O amor em si mesmo não expressa nenhum dever”<sup>339</sup>. O amor não pode ser de modo algum expresso autenticamente pela reflexão. Embora deva ser concebido como uma unidade, em próxima comunhão à unidade da vida, não pode ser limitado pelo pensamento, mas sim deve ser tomado como uma unidade espiritual, divina, com a vida. Hegel pensa que essa unidade não pode ser conceitual, pois nela não intervém um universal que subsumiria, e oprimiria, o particular:

“O amor não é um universal que se oponha a uma particularidade; não é uma unidade do conceito, mas sim unidade do espírito, divindade. Amar a Deus é sentir-se, sem barreiras, dentro da totalidade da vida, no infinito. Nesse sentimento de harmonia não há, é certo, universalidade alguma, posto que na harmonia o particular não é discordante, mas sim concordante; senão não haveria harmonia”<sup>340</sup>

O amor é um primeiro momento de instauração de um novo modo de objetividade. O objetivo é um exterior, um além do amor. Como o amor não tem limites, precisa ser explicado que espécie de objetividade, já destituída de autonomia e independência, é pensável por meio do amor: “É somente através do amor que se quebra o poder da objetividade, posto que o amor irrompe toda a esfera da mesma”<sup>341</sup>. As virtudes objetivam o amor, o limitam, mas ele mesmo não tem fronteiras.

Um evento ilustrativo, que Hegel analisa, sobre a objetividade instaurada pelo amor é a última ceia. Segundo ele, ela teve a forma de um “convite do amor”. O que importa notar é que para definir o caráter da última ceia, a qual será considerada como de um caráter intermediário entre o amor e a religião, Hegel precisa aclarar o sentido da esfera religiosa. “Somente uma unificação (*Vereinigung*) no amor, objetivada pela imaginação, pode ser objeto de uma veneração religiosa”<sup>342</sup>. Em termos ainda gerais, é possível dizer que o quê aparece ao amor como uma contradição – entre sua força de expansividade infinita e a objetivação limitada das virtudes, de seus atos – a religião

---

<sup>339</sup> *Der Geist*, p. 363, 338. Hegel acrescenta: “É certo que o amor não pode ser mandado, certo que é algo patológico, que é uma inclinação; porém isto não tira nada de sua grandeza. Não se vê degradado porque sua essência não comporta uma dominação sobre algo que lhe seja alheio (...)”, pp. 362-363, 338.

<sup>340</sup> *Der Geist*, p. 363, 338.

<sup>341</sup> *Der Geist*, p. 363, 338. “*Erst durch Liebe wird die Macht des Objektiven gebrochen...*”.

<sup>342</sup> *Der Geist*, p. 364, 339.



tenta responder com uma síntese entre amor e objetividade<sup>343</sup>. Esse tema será objeto de explicação na sequência.

Quanto à última ceia é precisamente seu caráter intermediário, entre amor e religião, que dificulta sua interpretação. “O amor mesmo está presente enquanto imagem (*Bild*). O sentimento e a representação da imagem não estão unificados (*vereinigt*) pela fantasia. No convite de amor, contudo, há também algo objetivo, com o qual o sentimento se vê ligado (*gekniüpft*), ainda que não unificado (*vereinigt*), através de uma imagem. Por isso esta cena é algo intermediário entre uma comida conjunta entre amigos e um ato religioso, e é este caráter intermediário o que faz difícil a clara interpretação de seu espírito”<sup>344</sup>. De qualquer modo, o vínculo entre os participantes da ceia são sólidos, são laços de amizade. Há um sentido comunitário na unificação promovida pela ceia, a qual Hegel alude com o exemplo do árabe. A comida conjunta para um árabe cria um vínculo de amizade que o liga com aquele com quem come. Há uma ligação entre os dois de modo necessário, não arbitrário como do signo e do significado. Signo e significado são estabelecidos de maneira exterior pela reflexão. Já o beber e comer juntos não estabelece uma relação convencional, mas sim o que Hegel chama de “unificação sentida”, uma ligação pré-reflexiva entre aqueles que se ligam pela refeição comum.

“Se um árabe bebe uma taça de café com um estranho estabelece com ele um laço de amizade. Este ato comum os liga e este vínculo (*Verknüpfung*) faz que o árabe esteja obrigado a ser-lhe leal, a ajudá-lo. Aqui o comer e o beber em comum não é o que se chama um signo. A conexão entre signo e o significado não é em si mesma espiritual, não é vida, mas sim um laço objetivo; o signo e o significado são estranhos um ao outro e sua conexão está fora deles, em algo terceiro: é uma conexão pensada. Comer e beber com alguém é um ato de unificação (*Vereinigung*) e é em si mesmo uma unificação sentida (*gefühlte Vereinigung*): não é um signo convencional. Beber um vaso de vinho com um inimigo seria contrário aos sentimentos de um homem natural; o sentido comunitário desta ação se oporia aos sentimentos que as partes se professaram ordinariamente”<sup>345</sup>.

Na última ceia, por sua vez, a reunião se dá pelo espírito do amor. Esse espírito se oferece aos sentidos pelo comer e beber. A ligação com a objetividade pura e simples dá lugar a ressignificação dessa objetividade, a uma subjetivação da objetividade, à perda de seu caráter coisal:

---

<sup>343</sup> Lateralmente, vale lembrar que um movimento já foi assim descrito de modo estruturalmente semelhante quando da consideração da contradição entre as figuras da passividade e valentia e sua síntese no amor.

<sup>344</sup> *Der Geist*, p. 364, 339.

<sup>345</sup> *Der Geist*, p. 364-365, 339.

“Contudo, o amor do qual se fez algo objetivo, esta subjetividade que se transformou em uma coisa, retorna outra vez a sua natureza, faz-se outra vez subjetivo no ato de comer. Este retorno se poderia comparar talvez neste aspecto com o pensamento que se transforma em uma coisa na palavra escrita e que, a partir de algo morto, a partir de um objeto pelo ato de ler, recupera sua subjetividade. A comparação teria maior precisão se a palavra escrita se dissolvesse na leitura, se – enquanto coisa – desaparecesse pela compreensão; da mesma maneira que ao saborear-se o pão e o vinho não somente se provocam emoções para estes objetos místicos, não somente se reanima o espírito, mas sim que eles mesmos desaparecem enquanto objetos”<sup>346</sup>.

O comer e o beber significam a aniquilação da matéria e, por consequência, a afirmação do espírito. O entendimento, como única faculdade que lida com os objetos, tem seus direitos destituídos: “Assim o pão e o vinho não são meramente objetos, não existem somente para o entendimento”<sup>347</sup>. De modo que a ação pura produz apenas espírito:

“Parece, pois, que a ação mais pura, a que se adéqua mais a seu propósito, é aquela que produz somente espírito, somente sensação e que priva o entendimento do seu, destrói a matéria, o inanimado”<sup>348</sup>.

Porém, o finito resta inadequado à apresentação do divino. A sua introdução na ceia constitui mais uma mistura (*Vermischung*) do que, propriamente, uma unificação (*Vereinigung*) entre finito e divino. A comida, na verdade, instaura um dualismo: o espírito é dado na comida, mas também, ao mesmo tempo, a comida é pura objetividade. Permanece uma heterogeneidade incontornável entre o finito e o divino: “Contudo, o que impediu que esta ação fosse uma ação religiosa foi precisamente esta classe de objetividade que se supera por inteiro, conservando-se a sensação; e esse modo é mais uma mistura objetiva que uma unificação (...)”<sup>349</sup>. Essa apresentação deficiente do divino é como o pó objetivo que lembra a veneração das belas estátuas. Ao mesmo tempo em que atinge a plenitude pela memória, pela lembrança da beleza, por outro lado é índice da ausência dessa plenitude, portanto é falta de plenitude, é incompletude<sup>350</sup>.

\* \* \*

O religioso é o momento no qual reflexão e amor estão unificados. Hegel parte da ideia de que o amor é capaz de superar a unilateralidade da moralidade como lei,

---

<sup>346</sup> *Der Geist*, p. 367, 341.

<sup>347</sup> *Der Geist*, p. 367, 341. “...nicht bloss für den Verstand ein Objekt”.

<sup>348</sup> *Das Geist*, pp. 367-368, 341-342. “... dem Verstand das Seinige raubt”.

<sup>349</sup> *Der Geist*, p. 368, 342.

<sup>350</sup> *Der Geist*, p. 369, 343.

porém ele permanece irreconciliado com a objetividade: “nos momentos do amor feliz, não há espaço para a objetividade (...)”<sup>351</sup>. O amor sem ligar-se a objetividade, e portanto à reflexão que lida com o mundo dos objetos, é “natureza incompleta”<sup>352</sup>, pois está desligado do mundo objetivo, é ainda sentimento. O amor, desse modo, ainda não se encontra no mais alto estágio de desenvolvimento da unificação.

A religião emerge a partir da contradição interna do amor, sob o seguinte esquema: a intuição do amor reivindica plenitude, um amor sem fronteiras. Aparentemente, essa exigência é contemplada. No entanto isso não ocorre, porque aquele que intui é finito, e portanto a sua receptividade é limitada. Porém, esse amor, sentimento individual, quer abarcar o objeto infinito. Todavia, “o infinito não pode ser suportado nesse recipiente”<sup>353</sup>. Dada a impossibilidade do amor em alcançar o propósito de reconciliar-se com a objetividade, entra em cena a religião que se caracteriza precisamente pelo fato de que nela estão “reflexão e amor unificados, ambos pensados como vinculados”<sup>354</sup> na vida.

O objeto privilegiado da religião é a vida, a totalidade. Hegel pensa o conceito de vida pura como a tarefa de afastamento de todos os atos que digam respeito ao que o homem foi e ao que ele será em favor daquilo que ele é: “A consciência da vida pura seria a consciência do que o homem é”<sup>355</sup>. Na vida pura não é levado em consideração a diversidade ou multiplicidade desenvolvida, ela é uma simplicidade. Todavia, esse procedimento não é alcançado por meio da abstração, como uma espécie de “unidade negativa”, unidade que é chegado a termo por meio da exclusão dos particulares. A vida não é essa unidade vazia, mas sim, como conforme Hegel, “Vida pura é Ser”<sup>356</sup>.

A vida pura é condição de toda separação: “A pluralidade não é nada absoluto. Esta vida pura é fonte de todas as vidas isoladas, dos impulsos e de todos os atos”<sup>357</sup>. Hegel analisa duas possíveis relações com essa vida pura. Uma delas toma relação com a vida pura quando essa vida vem à sua consciência, quando o homem crê nela. Entretanto, nessa modalidade de relação se instaura justamente uma relação de

---

<sup>351</sup> *Der Geist*, p. 370, 344.

<sup>352</sup> *Der Geist*, p. 370, 344.

<sup>353</sup> *Der Geist*, p. 370, 344. “... das Unendliche kann nicht in diesem Gefässe getragen werden”.

<sup>354</sup> *Der Geist*, p. 370, 344.

<sup>355</sup> *Der Geist*, p. 370, 344.

<sup>356</sup> *Der Geist*, p. 371, 344.

<sup>357</sup> *Der Geist*, p. 371, 344. “Die Vielheit ist nichts Absolutes. – Dies Reine ist die Quelle aller vereinzelter Leben, der Triebe und aller Tat”.

exterioridade, pois a vida pura se encontra fora do homem, ela é crida, está fora dele. Nesse sentido, ocorre uma limitação, um dentro e um fora, uma diferença entre o homem que crê e o infinito objeto de crença: “Por que o ser consciente na medida em que se autolimita, ele e o infinito não podem ser unos”<sup>358</sup>. Essa modalidade resulta em permanente oposição ao vivente, pois o objeto de crença funciona como um universal. Essa postura tem em vista descrever o modelo judeu de relacionamento com a vida pura.

Frente a esse contexto de oposição e de dominação de um universal, o Deus judeu, “pode-se opor unicamente o puro sentimento da vida”<sup>359</sup>. Porém, opor-se à dominação é já estar no interior de um conjunto de oposições e determinações, ou seja, o invocar o sentimento da vida pura é um indício da sua carência dessa vida. Desse modo, seu expediente consiste em argumentar que na origem do determinado há uma unidade. O homem “tem que recorrer a algo superior, ao pai que vive imutável em todas as mutações”<sup>360</sup>. Essa parece justamente o tipo de relação estabelecido por Jesus, na medida em que “À ideia judaica de Deus como senhor e soberano, Jesus opõe uma relação entre Deus e os homens que se assemelha a relação entre o pai e seus filhos”<sup>361</sup>. Ao invés da dominação, um pai que vive no filho e um filho que vive no pai.

Para Hegel o divino, ou a assim chamada “vida pura”, não contém em si nada antagônico. Uma linguagem da reflexão, objetivante, expressa de maneira imprópria o divino. Isso porque a reflexão cinde sujeito e objeto em duas esferas separadas. A ação divina, todavia, não se relaciona com nada outro que não ela mesma, de maneira que “é somente uma unificação dos espíritos”<sup>362</sup>:

“O espírito se compreende e se abarca somente pelo espírito. Expressões como mandar, ensinar, aprender, ver, conhecer, fazer vontade, alcançar (o reino dos céus), ir; se nelas se tratam de maneiras nas quais um espírito recebe em si algo objetivo, expressam somente relações da esfera objetiva”<sup>363</sup>.

Essa linguagem objetivante deixou marcas nas relações da formação cultural judaica. Em suas ações, os judeus expressam “somente relações entre seres alheios, diferentes entre si, como compaixão, bondade etc.”<sup>364</sup>. Outro exemplo dessas marcas de uma

---

<sup>358</sup> *Der Geist*, p. 371, 344.

<sup>359</sup> *Der Geist*, p. 371, 345. A expressão é “*das reine Gefühl des Lebens*”.

<sup>360</sup> *Der Geist*, p. 372, 345.

<sup>361</sup> *Der Geist*, p. 370, 344.

<sup>362</sup> *Der Geist*, p. 372, 346. A expressão que Hegel utiliza é “*eine Vereinigung der Geister*”.

<sup>363</sup> *Der Geist*, p. 372, 346.

<sup>364</sup> *Der Geist*, p. 372, 346.

linguagem tributária da reflexão está no evangelho de João, em formulações como “No princípio era o Verbo”. Por mais que formulações desse tipo aparentem ser juízos, Hegel argumenta que esses predicados não são conceitos, universais, objetos da reflexão, mas sim um “sendo”, são algo vivente, que, portanto, não expressam qualquer oposição típica da forma juízo<sup>365</sup>.

No geral, a linguagem como um todo não é capaz de expressar de maneira adequada o divino. Ao objetivar em palavras determinadas a linguagem perde de vista os laços que constituem a unidade mais fundamental entre o finito e o infinito. Isso leva Hegel à posição segundo a qual somente de modo místico é possível se expressar sobre Deus, em contraposição à maneira como se sedimentou a ideia de Deus, a saber, como incontornavelmente uma oposição do infinito frente ao finito. “A ideia de Deus, por mais sublime, conserva sempre o princípio judeu da oposição do pensamento frente à realidade, do racional frente ao sensível; o desgarramento da vida, de uma conexão morta entre o mundo e Deus, conexão que se pode conceber somente como vínculo vivente, relação de termos da qual se pode falar somente de forma mística”<sup>366</sup>.

O modelo de relação entre homem e Deus conforme a ideia de pai e filho é de um tipo orgânico, concebido como mera modificação do mesmo e não de oposição. O diferenciado do mesmo guarda idêntica essência daquele do qual se diferencia, de maneira que tomá-lo como particular é obra apenas da atividade da reflexão. Com a ideia de “modificação” Hegel parece querer assinalar que a diferença entre ambos é de complexidade, um modo alterado e diferenciado do mesmo a partir do qual se desenvolve, mas não trata de diferença de essência. Segundo Hegel, “A relação de um filho com seu pai não é uma unidade, um conceito (...) não é uma unidade que seja somente algo pensado e que abstraia do vivente, mas sim uma relação vivente entre viventes, uma vida igual; se trata unicamente de modificações da mesma vida, não de oposições a partir da essência, não de uma multiplicidade de substancialidades absolutas. Assim, o Filho de Deus é da mesma essência que o ser do Pai, porém para cada ato da reflexão, e apenas para tal ato, é algo particular”<sup>367</sup>. Esse modelo designa precisamente um tipo de relação na qual parte e totalidade não estão em relação de exterioridade. A parte não é tomada como particularização extrínseca do todo e

---

<sup>365</sup> *Der Geist*, p. 373, 348.

<sup>366</sup> *Der Geist*, p. 375, 349-350. Torna-se evidente que não se trata, segundo a interpretação de Hegel, da noção de um deus individual, concepção sobre o qual Jesus teria se oposto, p. 387, 358.

<sup>367</sup> *Der Geist*, pp. 375-376, 350.

tampouco o todo como um universal sobreposto ao indivíduo. É da relação harmônica entre esses pólos que Hegel compreende a ideia adequada de liberdade. Isso torna claro que para Hegel liberdade não consiste em indeterminação, afirmação da subjetividade ou individualismo, mas sim em unidade entre o todo e a parte. “Entre os árabes, como entre todo povo autenticamente livre, cada um é ao mesmo tempo parte e totalidade. A afirmação de que a totalidade é diferente de suas partes é válida unicamente para os objetos, para o morto; no vivente, em compensação, uma parte do mesmo é igualmente o uno, é a mesma unidade que a totalidade”<sup>368</sup>.

Essa formulação leva Hegel à consideração a respeito de uma contradição que só tem lugar na esfera objetiva. A unidade possível entre objetos particulares é articulada por um conceito, uma nota característica que, exteriormente, lhes confere unidade. Em oposição a esse tipo de unidade, Hegel pensa a unidade como unidade de essência, unidade que permanece a despeito da diferenciação. O que Hegel chama de contradição é a impossibilidade de pensar a unidade entre os diferenciados sem apelar a um conceito exterior, como o de número: “Se os objetos particulares são reunidos enquanto substâncias, porém se toma simultaneamente a cada um com sua propriedade enquanto indivíduo (reunidos em número), então o que lhes é comum, a unidade, é somente um conceito, não uma essência, um sendo (*Seiendes*); mas os viventes são essências enquanto isolados, e sua unidade é também uma essência. O que é contradição no reino do morto não o é no reino da vida”<sup>369</sup>. Como ilustração dessa ideia, Hegel oferece o exemplo da árvore de três galhos. Uma árvore é um ser ao mesmo tempo unitário e complexo. Suas folhas, ramos, brotos, galhos, flores são como um “filho da árvore”<sup>370</sup>. As raízes que levam a seiva e alimentam o vegetal são de natureza idêntica aos demais componentes da árvore. Invertê-la, plantar os galhos, leva-os a enraizarem-se. Nessa inversão, a identidade muda de pólo, mas permanece, seja considerada como complexa ou unitária: “e é do mesmo modo verdadeiro que está apenas aqui *uma* árvore como estão três”<sup>371</sup>.

Desse modo, Hegel argumenta que toda a separação, cisão, é produzida pela reflexão. É ela que, no reino que carece de vida, concebe uma contradição entre o finito

---

<sup>368</sup> *Der Geist*, p. 376, 350.

<sup>369</sup> *Der Geist*, p. 376, 350.

<sup>370</sup> *Der Geist*, p. 376, 351.

<sup>371</sup> *Der Geist*, p. 377, 351. “... und es ist ebenso wahr, dass hier nur ein Baum ist, als dass es drei Bäume sind”.

e o infinito, entre o homem e Deus. Daí que a autodesignação de Jesus possa tanto ser “filho de Deus” como “filho do Homem”. Segundo Hegel: “O filho de Deus é também o filho do homem; o divino nessa figura aparece como um homem; a conexão entre o finito e o infinito é, naturalmente, um mistério sagrado, porque esta conexão é a vida mesma; a reflexão, que separa a vida, pode distinguir nela o finito e o infinito e somente a limitação, o finito considerado por si, conduz ao conceito de homem enquanto oposto a divindade. Fora da reflexão, na verdade, esta [limitação] não tem lugar”<sup>372</sup>.

No modelo cristão, da relação de Deus ao finito como de um pai com o filho, Jesus considerou a fé como o caminho de ligação a Deus. No entanto, isso é problemático, pois a fé instaura uma relação de exterioridade entre ela e o objeto crido. A relação da fé com Deus, porém, deve ser entendida como uma espécie de pressentimento da ligação entre o divino e o finito. A fé é uma “primeira etapa”<sup>373</sup> da relação com o divino, um “estado médio entre a obscuridade (...) e uma vida própria inteiramente divina”<sup>374</sup>. A relação autêntica com Deus se compreende como espírito relacionado com o espírito, de maneira que essa relação é um reencontro entre aquilo que estava cindido, provocando um sentimento de harmonia, que, conforme anteriormente mencionado, é precisamente o que caracteriza o amor:

“Como poderia conhecer o espírito o que não é espírito? A relação de um espírito para o outro é o sentimento da harmonia (*Harmonie*), é sua unificação (*Vereinigung*); como se poderia unificar (*vereinigen*) o heterogêneo? A fé no divino é possível somente se no crente mesmo há algo de divino que reencontre a si mesmo, a própria natureza, naquilo que tem fé, ainda quando não esteja consciente disto; o encontrado é sua própria natureza (*dies Gefundene seine eigene Natur wäre*)”<sup>375</sup>

Essa relação mediada pela fé está dada nas crianças. A expressão que afirma que crianças seriam anjos nada tem a ver com a ideia de uma ligação com seres de outra natureza, mas apenas assinala a unidade não desenvolvida, inconsciente, que há entre Deus e aqueles que o contemplam. Desse modo, “seu ser, seu agir [dos anjos das crianças] é a intuição eterna do mesmo [de Deus]”<sup>376</sup>. Platão teria representado a ligação entre o limitado e o vivente com uma diferença por meio do tempo, no sentido de uma essência anteriormente contemplativa e sua versão terrena com a “consciência obscurecida”<sup>377</sup> do divino. Jesus, em compensação, não separou de todo o limitado e o

---

<sup>372</sup> *Der Geist*, p. 378, 351.

<sup>373</sup> *Der Geist*, p. 382, 354.

<sup>374</sup> *Der Geist*, p. 382, 354-5.

<sup>375</sup> *Der Geist*, p. 382, 354.

<sup>376</sup> *Der Geist*, p. 386, 357.

<sup>377</sup> *Der Geist*, p. 386, 357.

vivente, tendo em vista que a criança subsiste em Deus e é também um particular. Nesse sentido, torna-se compreensível o dito de Jesus sobre a necessidade de se retornar à infância: “o que se perdeu, o que se cindiu, se reintegra através da volta a unidade, através do tornar a ser como criança”<sup>378</sup>. Ocorreria nesse caso precisamente uma “reunificação” (*Wiedervereinigung*). A criança é portadora de uma unidade não desenvolvida, não autoproduzida, mas espontânea. O movimento da vida articula-se em sua unidade primária, sua cisão e sua reunificação. Por isso a expressão que indica um “retorno” à infância é, em alguma medida, apenas uma expressão. A unidade espontânea e aquela reconstruída são de tipos distintos, porque essa segunda é realizada por meio da fé. Quanto a esse aspecto, Hegel explica o movimento estrutural de reunificação nos seguintes termos:

“O cumprimento da fé, a volta à divindade da qual o homem havia nascido, fecha o ciclo de seu desenvolvimento (*Entwicklung*). Todos vivem na divindade, todos os viventes são seus filhos, porém a criança porta dentro de si mesmo a unidade, a vinculação, a concordância com a harmonia inteira de forma ílesa (*unzerstört*), mas não desenvolvida (*unentwickelt*) em si. Começa com a fé em deuses fora de si mesmo, com o temor, até que ela mais e mais agiu, separou por si mesma, porém volta, através das unificações à unificação originária, desta vez desenvolvida, autoproduzida, sentida. Conhece assim a divindade, isto é, que o espírito de Deus está nele, se liberta de suas restrições, supera (*aufhebt*) sua modificação e reconstitui a totalidade”<sup>379</sup>.

Na esteira da interpretação de Jesus, Hegel se debruça sobre a noção de unificação sobre objetos presente em Mateus, 18,19. A objetividade aqui é expressa por meio das palavras “pedir”, “conceder”. Essas expressões indicam uma exterioridade frente aquele que pede. Para Hegel, essas palavras fazem parte da linguagem realista de procedência judaica. Nessa passagem Hegel toma o objeto como uma unidade mediada pela reflexão. Portanto, são considerados subjetivamente e, nesse sentido, são algo belo, uma unificação subjetiva. Com objetos mesmo, anota Hegel, não há unificação possível, daí que a unificação que esteja em questão aqui tenha de ser por meio da beleza. O belo é compreendido como presente na harmonia do todo, “um som, um acordo” nessa harmonia. O belo está no divino e nessa comunhão com ele está na comunhão com Jesus, com a comunidade cristã. Aqueles que pedem em conjunto se unificam com o espírito, que habita entre eles<sup>380</sup>. Há aqui, justamente, a passagem à comunidade cristã.

\* \* \*

---

<sup>378</sup> *Der Geist*, p. 386, 358.

<sup>379</sup> *Der Geist*, p. 389-390, 360.

<sup>380</sup> *Der Geist*, p. 387, 358.



Na concepção de Jesus, conforme a interpretação de Hegel, o assim chamado “Reino de Deus” significa o desenvolvimento do divino no homem. Em outras palavras, o que aqui está em questão é que um mesmo espírito promove a unificação entre os homens em sentido comunitário fundados em relações de amor: “No amor o homem se encontrou a si mesmo no outro”<sup>381</sup>. Significa que os homens assim unificados vivem nessa comunidade “na harmonia de seu ser e caráter inteiro, de sua própria multiplicidade desenvolvida”<sup>382</sup>. Hegel insiste que a unificação não ocorre conforme o exemplo de uma assembléia, onde a unidade é presidida por um universal, um conceito, mas sim uma comunidade unificada por meio do amor. Consequência do amor é que o vínculo que une os cristãos não pode ser mediado pelo direito, em vista da crítica já amplamente desenvolvida acerca da unificação de opostos por meio de uma lei: “Os direitos são superados”<sup>383</sup>. Ainda nota Hegel a deficiência da expressão “reino”. Ela conserva a carga judaica da oposição, má palavra na medida em que designa heterogeneidade e domínio<sup>384</sup>.

Hegel descreve com mais detalhe os momentos constituintes das relações que são originadas pela força do amor. Em um primeiro momento, o amor é uma espécie de “força de integração social”<sup>385</sup>. Ora, se o amor é o elemento mediador da unificação da vida, tem como pressuposto a divisão dela, o seu desenvolvimento. Essa divisão é um elemento necessário do amor e não o nega. Na verdade, em quanto mais configurações a vida se apresenta, maior o papel a ser exercido pela unificação do amor, “tanto mais pontos pode ele se unificar e sentir, tanto mais profundo é o amor”<sup>386</sup>. O amor mistura-se com outras vidas e as reconhece. Entretanto, em um segundo momento, o amor se

---

<sup>381</sup> *Der Geist*, p. 394, 363. Vale comparar essa passagem com a definição madura de liberdade presente na *Enciclopédia*: “(...) pois a liberdade é justamente isto: estar junto de si mesmo no seu outro”, Hegel, G.W.F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, I – A Ciência da Lógica, trad.: Paulo Meneses, edições Loyola, São Paulo: 2005, p. 80.

<sup>382</sup> *Der Geist*, pp. 393-394, 363.

<sup>383</sup> *Der Geist*, p. 394, 363.

<sup>384</sup> *Der Geist*, p. 394, 363.

<sup>385</sup> A expressão, episódica é verdade, é de Axel Honneth em *A luta pelo reconhecimento*, trad.: Luiz Repa, editora 34, São Paulo: 2011, p. 79. Em Jena, na interpretação de Honneth, Hegel propõe o conceito de solidariedade enquanto capaz de prover os elementos necessários à unidade social. O amor seria uma espécie de pressentimento da eticidade social, mas insuficiente para pensar processos de sedimentação da coesão social: “(...) Hegel quer evidentemente fazer frente àquele mal-entendido a que ele próprio sucumbira na juventude, quando tentara ainda construir a coesão afetiva de uma sociedade em seu todo segundo o modelo de relações amorosas quase eróticas”. Honneth tem em vista o fragmento *Die Liebe*, muito embora a afirmação valha aos escritos concernentes ao Cristianismo.

<sup>386</sup> *Der Geist*, pp. 394-395.

retrai. Esse movimento é ensejado quando do reconhecimento da individualidade. “Quanto mais se isolam os homens em sua formação cultural, em seus interesses e em suas relações com o mundo, quanto mais se aumentam as peculiaridades (*Eigentümliches*) de cada qual, tanto mais se restringe seu amor a eles mesmos”<sup>387</sup>. Para o amor fazer-se consciente exige-se, necessariamente, que se retraia e crie inimizades. Fazer o amor consciente é, desse modo, limitá-lo. Em terceiro, Hegel discrimina como característica do amor a igualdade de espírito, de interesses, a diminuição das individualidades e, quando entre muitos, a possibilidade que o amor tenha apenas certo grau de força. Isso revela a insuficiência do amor como “princípio sócio-integrador”<sup>388</sup>.

A fundação da comunidade cristã é, desse modo, problematizada<sup>389</sup>. A ideia de uma comunidade do amor é apenas aparentemente completa. As perguntas que Hegel formula induzem à conclusão de que se trata de uma comunidade cindida:

“Existirá uma ideia mais bela que povo formado de homens cuja relação mútua é o amor? Haveria uma ideia mais enaltecida que a de pertencer a uma totalidade que, enquanto abarcante e una, é o espírito de Deus, sendo os membros individuais seus filhos? Haveria algo de incompleto nesta ideia que teria um poder de destino dentro dela? Ou será que este destino é a Nemesis que dirige seu furor contra um empenho demasiado belo, contra um salto por cima da natureza?”<sup>390</sup>.

O destino da comunidade cristã emerge a partir do conjunto de objetividades com as quais deixa de se relacionar. Isso porque todos os seus esforços são empregados em atividades que resumem-se à pregação da fé. Fiar-se a outros tipos de atividades poderia implicar em um choque entre as individualidades dos membros da comunidade e, tendo em vista suas diferentes formações, transformar o amor em ódio. Ao desprezar os vários setores que compõem a vida além da fé, constitui-se uma alternativa custosa à possibilidade antes enunciada: o amor que une a vida, permanece morto, desligado das

---

<sup>387</sup> *Der Geist*, p. 395, 364.

<sup>388</sup> Lima, Erick Calheiros. *Direito e intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*, tese de doutorado, Unicamp, 2006, p. 110.

<sup>389</sup> “Em *O espírito do cristianismo e seu destino*, Hegel interpreta a mensagem e a vida de Jesus como um recuo diante da esfera da reflexão em direitos, propriedade, relações familiares e compromissos com o Estado. Como o espírito dos judeus, contra o qual se esbate a pregação de Jesus, não conhece senão a separação e a contraposição, que se expressam em seu legalismo e na positividade de sua religião, a mensagem da união no amor não leva à união desenvolvida, que penetraria e integraria também o separado e contraposto, mas antes a uma nova forma da separação, na qual são fixados, de um lado, o princípio do amor puro e, de outro, o resto ou a diversidade sem-fim do separado e contraposto. O dilaceramento da realidade judaica é vivido como uma infelicidade tão grande, que o movimento de retração e recolhimento em uma esfera privada, onde seria possível manter vivo o princípio da união, parece ser uma resposta viável, talvez a única. Confrontado com o destino de se perder e de se tornar impuro ao assumir a realidade de seu povo, Jesus escolhe o recuo e o recolhimento em si mesmo, como encarnação do amor puro, o que se torna seu destino”, em *O Jovem Hegel*, p. 170.

<sup>390</sup> *Der Geist*, p. 394, 364.

configurações que pode assumir a própria vida. Sua conservação é, ao mesmo tempo, sua morte, tendo em vista que para conservá-lo é necessário limitá-lo ao âmbito da comunidade e a atividades estritas. A respeito do perigo da comunidade degenerar em choques individuais se pronuncia Hegel: “Deste perigo somente se escapa por meio de um amor inativo, carente de desenvolvimento”<sup>391</sup>. Com esta “falsa pretensão” de conservar-se, na tentativa de não imiscuir-se em formas mais desenvolvidas da vida, a comunidade ao distanciar-se do destino termina por conectar-se nele: “este seu distanciar-se de todo destino é precisamente seu maior destino”<sup>392</sup>.

\* \* \*

Os conceitos até agora delineados por Hegel passam a ser testados sob uma interpretação histórico conceitual mais apurada da figura de Jesus e da religião cristã primitiva. Trata-se agora de mostrar como conceitos antes esboçados, como destino, bela alma, amor têm uma abrangência comum que visa caracterizar o movimento iniciado por Jesus. Muitas dessas avaliações acerca do cristianismo já foram esboçadas anteriormente, sobretudo a avaliação geral a respeito do fracasso de Jesus em superar o destino judeu.

A principal característica de Jesus é ser portador de uma mensagem de mudança e dirigi-la francamente à totalidade do mundo judeu. Porém, de modo marcante, a mensagem de Jesus sofreu acolhida quase nula daqueles aos quais se dirigia, não encontrando eco no interior de seu próprio povo. A dificuldade em levar sua mensagem adiante criou um choque entre Jesus e sua época e povo de modo irremediável:

“A indiferença com a qual os judeus acolheram sua chamada transformou-se rapidamente em ódio e seu efeito em Jesus foi uma exacerbação crescente contra seu povo e contra sua época, e principalmente contra aqueles que representavam e defendiam o espírito de sua nação com mais vigor e paixão: contra os fariseus e os condutores do povo”<sup>393</sup>.

Frente a esse setor dirigente de seu povo não havia em sua perspectiva possibilidades de reconciliação. A aspereza e dureza de Jesus é exemplificada pelos argumentos que esgrime contra eles, frequentemente buscando desmascará-los e calando-os com

---

<sup>391</sup> *Der Geist*, p. 397, 365-366.

<sup>392</sup> *Der Geist*, p. 397, 366.

<sup>393</sup> *Der Geist*, p. 398, 367.

argumentos *ad hominem*<sup>394</sup>. Precisamente essa situação conduz Jesus ao isolamento perante seu povo. Sua mensagem não é mais direcionada ao povo enquanto tal, mas sim se empenha em converter indivíduos, deixando que o destino de “sua nação siga seu curso; não intervém nele, mas sim se separa do mesmo arrebatando também os amigos a seu alcance”<sup>395</sup>.

Embora se choque com o destino judeu, Jesus demonstra completa passividade ao jugo político imposto por esse destino. A relação com o imposto de César é exemplar nesse sentido. Embora não negue a contradição do ato de se dobrar frente ao poder alheio, Jesus paga e recomenda o pagamento em vista de não causar maior escândalo, de modo que “Sua única relação com o Estado era a de residir sob sua jurisdição; se submeteu às conseqüências deste poder sobre si, porém o fez com uma contradição em seu espírito, com um sofrer consciente”<sup>396</sup>. Do fato do Reino de Deus não ser, por natureza, do mundo, não é indiferente a esse reino, segundo Hegel, que esse mundo exista em oposição a ele ou que não exista. Dado que o mundo existe e o Reino de Deus e o Estado relacionam-se de modo opositivo, um grande flanco de “unificações viventes” se perdeu. A atividade apenas orientada em torno da fé era incapaz de promover uma unificação plena com o mundo, além de a comunidade, por definição, se circunscrever a um círculo muito reduzido de pessoas. Dessa maneira, “Os cidadãos do Reino de Deus se convertem em seres que estão em oposição contra um Estado inimigo, em pessoas privadas que se excluem dele”<sup>397</sup>. Esse deslocamento frente à efetividade leva a perda de outros vínculos e conseqüente organização em torno de relações que valorizem a propriedade (*Eigentum*) e as peculiaridades pessoais (*Eigentümlichkeiten*): “O que se perde pelo abandono de uma variedade de relações de múltiplos vínculos belos e felizes, substitui-se através do ganho em isolada individualidade, na consciência mesquinha de peculiaridades pessoais”<sup>398</sup>.

Em que pese a noção de Reino de Deus, de partida, não ter em seu horizonte a ideia de Estado e, mais ainda, prever relações superiores àquelas que o Estado mantém

---

<sup>394</sup> *Der Geist*, p. 399, 368.

<sup>395</sup> *Der Geist*, p. 399, 368.

<sup>396</sup> *Der Geist*, p. 399, 368. Hyppolite dirá que “(...) é precisamente assim que se manifesta o espírito do cristianismo. Que será, por sua vez o seu destino, a ruptura do espírito cristão com o Estado”, *Introdução à filosofia da história de Hegel*, p. 52. Ou ainda quando relembra que a separação do povo e do Estado promovida por Jesus é “(...) precisamente o seu destino, e o destino mais trágico” (p. 54).

<sup>397</sup> *Der Geist*, p. 400, 368.

<sup>398</sup> *Der Geist*, p. 400, 369.

com seus cidadãos, ambos, Estado e a comunidade cristã, permanecem em tensão. Do lado da comunidade, essa oposição resultou em perda de unificação frente a outros setores da vida. Nesse sentido, Hegel nota uma estranha cumplicidade na relação da comunidade cristã com o Estado, no tocante a esta tolerá-lo: “Contudo, como o Estado existia, como Jesus e a comunidade não puderam superá-lo (*aufheben*), o destino de Jesus e de sua comunidade, que neste respeito lhe permaneceu fiel, era uma perda de liberdade, uma restrição da vida, uma passividade sob o domínio de um poder alheio ao qual se despreza, porém que cedeu a Jesus o pouco que ele necessitava do mesmo: a existência em meio de seu povo”<sup>399</sup>. A luta que manteve sem tréguas contra os fariseus e o espírito judaico como um todo, jamais alcançou o problema do Estado: “Uma parte do destino, contudo, se excetuava desta luta: aquela que apareceu diante de Jesus e se lhe fez consciente enquanto Estado; frente à parte do destino Jesus se manteve passivo”<sup>400</sup>

A consequência do estreitamento das perspectivas ligadas à comunidade foi a interiorização do Reino de Deus. Para essa interiorização colaborou decisivamente a corrupção da sociedade judaica: “Por causa da contaminação da vida, o Reino de Deus se sustentou apenas no coração”<sup>401</sup>. A interiorização tem como movimento complementar a fuga frente às relações da vida. Esse movimento duplo reside no fato de que o poder judeu permaneceu, independentemente de Jesus, intocado, de modo que a efetividade enquanto tal não podia ser um campo para o projeto de unificação de Jesus: “Porém em seu mundo real [Jesus – HVE] tinha que fugir de todas as relações viventes porque estavam sob o poder da lei da morte, porque os homens estavam encarcerados sob o poderio dos judeus”<sup>402</sup>. Isso levou Jesus a um dilema: ou entregava-se ao seu destino, renunciando quaisquer relações com o divino, ou recusava o destino ao preço de não desenvolver a vida<sup>403</sup>. Esse dilema é recorrente em *O Espírito do Cristianismo e*

---

<sup>399</sup> *Der Geist*, p. 400, 369.

<sup>400</sup> *Der Geist*, p. 403, 371.

<sup>401</sup> *Der Geist*, p. 401, 369.

<sup>402</sup> *Der Geist*, p. 401, 369.

<sup>403</sup> “O destino da comunidade cristã manifesta-se assim que a comunidade se vê confrontada com a necessidade de se desenvolver pela formação de particularidades de seus membros. Enquanto a comunidade ficar reduzida ao gozo de uma unidade pura e não desenvolvida, seu destino poderá permanecer latente e nem sequer chegar à sua consciência; mas, assim que essa unidade se abre para o desenvolvimento de seu princípio, torna-se patente que o princípio cristão do amor puro tem seu próprio e cruel destino (...). A comunidade dos cristãos só pode escapar deste perigo de degenerar em conflitos internos evitando desenvolvimento da unidade que ela incorpora (...). Ora, essa impossibilidade de se desenvolver como vida é precisamente o destino do princípio de uma vida pura, que se expressaria em uma união pura do amor. A tentativa de se elevar acima de todo destino, refugiando-se em um princípio ou em uma comunidade da união pura, confronta os cristãos com seu próprio destino (...). Como a

*seu Destino*. Em uma passagem anterior, Hegel o mencionou com evidente aprovação acerca da opção de Jesus frente ao dilema entre mundo e comunidade cristã:

“Visto que Jesus entrou em combate contra o gênio inteiro de seu povo e rompeu por completo com seu mundo, a consumação de seu destino não podia ser outra que o ser esmagado pelo gênio adverso do povo. A glorificação do filho do homem nesta queda não se refere ao negativo (ao haver renunciado a todas suas relações com o mundo), mas sim o positivo, ao haver recusado entregar-se, a entregar sua natureza ao mundo desnaturalizado, ao havê-la salvado pela luta e a derrota, antes que dobrar-se conscientemente diante da corrupção ou sucumbir pouco a pouco, inconscientemente diante do seu avanço”<sup>404</sup>.

O registro agora é um pouco distinto, senão em conteúdo, ao menos na ênfase. Se antes optar pela desnaturalização era orientar-se segundo uma unificação extorquida com o espírito de sua própria época, agora Hegel aponta um lado antinatural também na opção de fuga do destino: “O destino de Jesus era sofrer pelo destino de seu povo; ou bem tinha que aceitar este destino como seu destino, suportar sua necessidade e participar em seu gozo unificando seu espírito com o de seu povo, sacrificando sua própria beleza, sua conexão com o divino, ou bem tinha que recusar o destino de sua nação e conservar sua vida em si mesma, porém sem desenvolvê-la ou gozá-la. Não podia, em nenhum dos dois casos, levar a natureza à sua realização”<sup>405</sup>. Importa notar aqui que a opção tomada por Jesus foi a de separar-se do mundo e a consequência negativa em relação ao mundo que ela engendrou. Essa exigência de abandono das relações da vida foi também estendida aos seus amigos, e daí parte da gênese da comunidade cristã: “Jesus elegeu o último destino, a separação entre sua natureza e o mundo, e exigiu o mesmo de seus amigos (...)”<sup>406</sup>.

Quanto à comunidade fundada por Jesus, o destino dela não se confunde inteiramente com o de Jesus<sup>407</sup>. Há aqui uma diferença histórica: enquanto Jesus passou

---

passagem pela separação e a integração dos contrapostos constituem uma necessidade para que a união pura possa se desenvolver e se tornar completa como união desenvolvida, a tentativa de se refugiar em uma união pura e não desenvolvida deixa intocado o múltiplo do separado, o qual pode aparecer, então, em uma constelação caracterizada pela incapacidade de unir os contrapostos, por uma impossibilidade de integração. O amor, a vida e a liberdade pregados por Jesus e vividos pela comunidade dos cristãos constituem, na verdade, uma perda e uma limitação que a união desenvolvida não pode admitir (...). Sendo a reflexão no múltiplo do separado e contraposto um momento necessário no desenvolvimento da união, a tentativa de escapar do comprometimento com a multiplicidade de relações implicadas nessa reflexão não leva a uma vida acima de todo destino, mas a uma vida impedida de se viver, o que constitui o pior dos destinos”, *O Jovem Hegel*, pp. 172-173.

<sup>404</sup> *Der Geist*, p. 388, 358-359.

<sup>405</sup> *Der Geist*, p. 401, 369-370.

<sup>406</sup> *Der Geist*, p. 401, 370. Segundo Beckenkamp, a ideia de comunidade (cristã, no caso) é completamente deficiente do ponto de vista da unificação desenvolvida: “Para o sujeito que acredita na pureza da vida e do amor, quer dizer, em um princípio da união pura, a necessidade da reflexão em algo outro, diferente da união pura tem de parecer uma profanação”, em *O Jovem Hegel*, p. 171.

<sup>407</sup> *Der Geist*, p. 403, 372.

parte significativa de sua existência em atrito constante com o mundo que o circundava, os indivíduos que compunham a comunidade eram mais homogêneos em mentalidade e aspiração. Essa homogeneidade lhes permitiu-lhe, mais ainda, afastar-se do mundo. Desse modo as suas práticas de unificação se davam de maneira “negativa”, não se relacionando com outros setores da vida, não proporcionando “beleza”: “A superação (*Aufhebung*) da propriedade, a introdução da comunidade de bens, as comidas comuns, pertencem demasiado ao lado negativo da unificação, do que uma unificação positiva”<sup>408</sup>. A aliança da comunidade ocorria em ligação direta com Deus e em oposição aos demais homens. O amor que se deriva dessa ligação direta não unifica as individualidades, como mútuo reconhecimento, mas sim unifica em Deus por meio da fé, cujo princípio é irrevogavelmente a oposição frente ao mundo. Na prática, esse princípio levou ao desprezo frente à vida e as modalidades e desenvolvimentos que ela podia assumir: “Assim, esta oposição [frente à efetividade – HVE] fixou-se, transformou-se em uma parte essencial do princípio de sua ligação e o amor devia manter para sempre a forma deste amor, a fé em Deus, sem transformar-se em amor vivente, sem manifestar-se em configurações da vida, visto que cada configuração da vida, capaz de ser algo oposto ao entendimento, pode ser apreendida como objeto do mesmo, como uma realidade”<sup>409</sup>. Em oposição a esse lado negativo do destino da comunidade cristã, havia um lado positivo: o vínculo do amor, de pequena extensão, sem vivência, deslocado da vida.

Hegel introduz o conceito de religião precisamente para demarcar que na comunidade cristã ele não está presente, porque o amor da comunidade persiste em ser sensação, subjetivo, jamais se confundindo e mesmo se opondo a objetividade. Segundo Hegel, a religião consiste em unificação por meio da fantasia do subjetivo e do objetivo, quando sensação e objeto mutuamente encontram-se no belo. “Este carecimento de unificar (*vereinigt*) por meio da fantasia o subjetivo com o objetivo, a sensação com sua exigência de objetos, isto é, com o entendimento, em algo belo, em um Deus, este mais alto carecimento do espírito humano é o impulso para a religião”<sup>410</sup>. Desse modo, a religião só ocorre quando da objetivação do amor. Quanto à limitação da comunidade cristã Hegel assim se expressa: “Este amor é um espírito divino, porém ainda não é

---

<sup>408</sup> *Der Geist*, p. 403, 372.

<sup>409</sup> *Der Geist*, p. 403, 372.

<sup>410</sup> *Der Geist*, p. 406, 373.

religião; para transformar-se em religião o amor teria que manifestar-se em uma forma objetiva”<sup>411</sup>. O correspondente da subjetividade limitada do amor no campo social é justamente a comunidade. A comunidade não pode ser universalizada, é particularidade por excelência: um conjunto destacado de indivíduos unificados em torno de sua fé. O amor é, dessa maneira, francamente considerado como um estágio limitado de unificação: “No Deus do mundo todos os seres estão unificados (*vereinigt*); os membros da comunidade cristã, contudo, enquanto tais, não estão unificados nele. Sua harmonia não é harmonia da totalidade, caso contrário não formariam uma comunidade particular, senão não estariam ligados entre si pelo amor”<sup>412</sup>.

A religião é o momento finalizador da unificação, quando o entendimento – que inicialmente havia sido relegado a uma faculdade ligada ao universal, portanto ao domínio e à repressão do particular – completa a sequência. O entendimento é aqui compreendido como a faculdade da “realidade”, dos objetos. Ora, como a religião unifica-se com a efetividade, ela não pode prescindir da presença do entendimento. A oposição entre objetividade e sensação tem de ser desfeita: “ao estar toda relação em uma oposição com o relacionado, ao existir, todavia, a realidade (ou, dito subjetivamente, a faculdade da mesma, o entendimento) frente à sensação como algo oposto a ela, a deficiência da sensação tem que ser completada em algo que unifique (*Vereinigenden*) os dois opostos”<sup>413</sup>.

Dessa maneira, a religião é a “síntese completa” da unificação. Todavia, ela não está representada na comunidade cristã:

“Seu amor [da comunidade cristã – HVE], contudo, não é religião, posto que a unidade, o amor entre os membros do círculo, não leva em si, simultaneamente, a exposição (*Darstellung*) dessa concórdia. O amor os unifica (*vereinigt*), porém os amantes não conhecem esta unificação (*Vereinigung*), e onde conhecem, eles conhecem apenas o isolado. Para que o divino apareça no espírito invisível tem que estar unificado (*vereinigt*) com o que é visível, para que tudo seja uno, para que o conhecimento e sensação, a harmonia e o harmonioso sejam unos, para que exista uma síntese completa, uma harmonia perfeita”<sup>414</sup>.

---

<sup>411</sup> *Der Geist*, p. 406, 373.

<sup>412</sup> *Der Geist*, p. 406, 373.

<sup>413</sup> *Der Geist*, p. 406, 373-374.

<sup>414</sup> *Der Geist*, p. 407, 374.



Nesses termos inconclusivos se dão os momentos finais de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*, com a curiosa conclusão que a religião cristã primitiva não logra alcançar o estatuto de ser, justamente, uma religião<sup>415</sup>.

---

<sup>415</sup> Lima, Erick Calheiros. *Direito e intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*, tese de doutorado, Unicamp, 2006, p. 113: “É certo que o fracasso do projeto hegeliano da *Volksreligion*, construído sobre a tradição marcante para Hegel da *Vereinigungsphilosophie*, não representa apenas a derrocada do ideal de juventude, mas sim o marco para o revigoramento das posições de Hegel com relação à filosofia social e o impulso para a construção do seu sistema da eticidade a partir de Jena: que a reconciliação exija suspensão do ponto de vista jurídico-moral, ou que o amor seja sectário, não invalida a possibilidade de que ambos os movimentos, a identidade e a diferença das consciências, sejam momentos de um processo de formação da consciência universal e de manutenção das individualidades”.

## Capítulo 4 – Unificação e Sistema

*O Fragmento de um sistema de 1800* é o escrito final do período de Frankfurt. Esse texto, cuja menor (e salteada) parte foi legada aos pesquisadores, marca a transição para os temas que serão trabalhados com ênfase e detalhe em Iena. Mais ainda, o *Fragmento* apresenta em vários traços homologias com o texto *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, semelhanças essas que buscaremos sumariamente apontar a fim de marcar essa passagem<sup>416</sup>.

A primeira questão a ser posta é a respeito da relação entre o *Fragmento* e os escritos sobre judaísmo e, sobretudo, cristianismo. Os escritos relacionam-se de modo acentuado. Sem dúvida o principal ponto de contato concerne ao papel desempenhado pela religião, como meio de unificação por excelência<sup>417</sup>. A diferença principal reside, antes, na apresentação da questão. Enquanto em *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* investiga os meios pelos quais Jesus intentou superar a positividade, mas terminou por fracassar, ou seja, uma apresentação histórica e negativa do problema, já em *Fragmento de um sistema de 1800* Hegel elabora os pressupostos em um nível especulativo e de modo positivo<sup>418</sup>. A apresentação “negativa” resultante de *O Espírito do Cristianismo* é devida ao caráter polêmico do escrito, ressaltado no final do capítulo 3 da presente dissertação, a saber, que o Cristianismo não satisfaz as condições de uma verdadeira religião<sup>419</sup>. No *Fragmento*, em compensação, Hegel expõe seu conceito de

<sup>416</sup> O fragmento é datado de 14/09/1800; Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften*, ed. Surkhamp, Frankfurt am Main: 1986, p. 419, nota 1.

<sup>417</sup> “Hegel formula a tese da necessidade de complementar a filosofia com a religião de maneira explícita no assim chamado ‘Fragmento de sistema de 1800’, mas a ideia de que a filosofia e o pensamento são insuficientes para elevar o espírito à unidade com o ser originário se encontra presente ao longo de todos os fragmentos de *O espírito do cristianismo e seu destino*, os quais constituem, assim, um todo com o fragmento de 1800, sobretudo no que diz respeito aos conceitos básicos desenvolvidos por Hegel em Frankfurt”, *O Jovem Hegel*, pp. 177-178.

<sup>418</sup> Erick Lima caracteriza o *Fragmento* do seguinte modo: “O título ‘Fragmento de um Sistema de 1800’ foi atribuído ao texto por Herman Nohl, discípulo de Wilhelm Dilthey, no contexto de sua compilação de textos de Hegel anteriores à sua primeira publicação em vida, a *Differenzschrift*. Nohl deu à sua edição o título de *Hegels Theologische Jugendschriften*, título que, certamente, constitui uma brutal redução do escopo temático destes escritos de Hegel, os quais se voltam não somente para questões de teologia bíblica, mas sobretudo para a filosofia da religião, a moral, a política e até mesmo, como é caso do texto aqui traduzido [o *Fragmento* – HVE], para problemas ‘especulativos’. De certa forma, o *Systemfragment* representa o momento-chave do pensamento do jovem Hegel em que há um certo deslocamento das preocupações políticas pela necessidade, sentida como premente, de elaboração de um sistema filosófico. Entretanto, o *Systemfragment* se revela também como um interessante reflexo da amplitude temática das ‘experimentações’ do jovem Hegel”, *O “Fragmento de um Sistema (1800)”: comentário e tradução*, em “Cadernos de Filosofia Alemã”, nº 10, p. 116.

<sup>419</sup> *Der Geist*, p. 407, 374.

vida infinita, ou totalidade absoluta<sup>420</sup>, e considera a religião como meio privilegiado de unificação com essa vida infinita, o que era apenas anunciado, sem maiores desenvolvimentos, em *O Espírito do Cristianismo*.

O tema do *Fragmento* pode ser resumido como a tentativa de Hegel em determinar corretamente a relação entre o uno e o múltiplo, da parte e do todo. Compreender essa relação exigiu por parte de Hegel desenvolver uma substancial crítica à noção de reflexão e o desenvolvimento adequado do conceito de vida. Segundo Bourgeois,

“A primeira filosofia propriamente técnica de Hegel é a sistematização reflexiva da impossibilidade de sistematizar, de reunir num Todo a vida livre, infinita (que constitui o ideal hegeliano), e a forma reflexiva de uma filosofia sistemática. Proclama a incapacidade da filosofia em produzir na unidade dos conceitos (pseudo-unidade da *reflexão*), unidade tão desejada que para Hegel então já estava dada, na vida. Achava que a reflexão (recoo que põe à distância do ser e permite o retorno a ele, doravante *posto*) era um processo de objetivação, separação, oposição; de tal modo que refletir o ideal da juventude, isto é, a unidade das diferenças, é destruí-lo”<sup>421</sup>.

De início, o *Fragmento de um Sistema* pretende traçar a gênese do conceito de indivíduo de um ponto de vista especulativo. A noção de indivíduo estava presente nos escritos sobre o judaísmo e o cristianismo e sempre foi tomada como indício da cisão. Abraão é o indivíduo por excelência: aquele que se separa de seu povo a fim de se autoafirmar. O individualismo também foi criticado por meio da noção de amor, a qual exige, para efetivar a ligação entre várias pessoas na comunidade, a “diminuição das individualidades”<sup>422</sup>. Nesse mesmo sentido, o conceito de indivíduo será reconstruído a fim de mostrar sua ligação esquecida com a totalidade: “O conceito da individualidade encerra em si a oposição (*Entgegensetzung*) contra a multiplicidade infinita e ligação com a mesma”<sup>423</sup>. A preocupação inicial de Hegel consiste em mostrar que a ideia de indivíduo tem como seu pressuposto o desligamento da totalidade concebida como “vida”. É justamente o que afirma Hegel ao escrever que o ser humano “é apenas na medida em que o todo da vida (*das All des Lebens*) está repartido, [sendo] ele uma parte e todo restante a outra parte”<sup>424</sup>. A condição da existência de “indivíduos” consiste nessa separação radical da vida. A vida, nesse contexto, aparece como a unidade a partir da qual as diferenciações serão estabelecidas: “Pressuposta a vida indivisa, fixada, então

---

<sup>420</sup> *O Jovem Hegel*, p. 166.

<sup>421</sup> Bourgeois, Bernard. “A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel”, in: Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, I – A Ciência da Lógica, trad.: Paulo Meneses, edições Loyola, São Paulo: 2005, p. 386.

<sup>422</sup> *Der Geist*, p. 395, 364.

<sup>423</sup> Hegel, G. W. F. *Fragmento de um Sistema de 1800*, trad.: Erick Lima, “Cadernos de Filosofia Alemã, nº 10, p. 132. Comparado com *Frühe Schriften*, p. 419. Citaremos a edição alemã seguida da tradução brasileira sob a abreviação de *Fragmento*.

<sup>424</sup> *Fragmento*, p. 419, 132.

nós podemos considerar os seres vivos como exteriorizações da vida, como expressões cuja multiplicidade – a qual, justamente porque exteriorizações são postas – é ao mesmo tempo posta e, na verdade, é posta enquanto infinita<sup>425</sup>. Se fosse possível expressar essa passagem em uma linguagem tributária do entendimento, como fez Hegel nessa aqui, é possível dizer que a vida é como uma substância cujos modos ou expressões ou exteriorizações são as individualidades. Melhor dito por Hegel: “Então, a reflexão a fixa [a multiplicidade – HVE] como pontos firmes, subsistentes, em repouso, como indivíduos”<sup>426</sup>. Ou seja, o movimento infinito que é a própria vida é fixado pelo entendimento ou reflexão, de maneira a perder esse movimento “produtor”, esse *processo*, em favor de uma concepção que jamais alcança a totalidade<sup>427</sup>.

O conceito de vida para Hegel é especulativo, ou seja, procura abarcar a contraposição e a relação<sup>428</sup>. A vida funciona como o conceito que articula ou unifica as figuras da multiplicidade total e da máxima unidade; em outras palavras, indivíduos e natureza<sup>429</sup>. “Enquanto diversidade, [a vida é] uma infinita diversidade de organizações,

---

<sup>425</sup> *Fragmento*, p. 420, 132.

<sup>426</sup> *Fragmento*, p. 420, 132.

<sup>427</sup> “Compreendendo o conceito sempre ainda na forma desse universal abstrato, Hegel acaba por se confrontar com a inadequação do próprio pensamento, que é afinal sempre conceitualmente mediado, para dar conta dessa união primitiva./ Essa inadequação ganha então, no ‘Fragmento de sistema de 1800’, uma importância programática, por constituir a base da circunscrição do pensamento filosófico à esfera do finito e contraposto, concedendo-se tão-somente à religião o acesso ao infinito e à união. O primeiro dos dois fragmentos de 1800 ainda existentes aborda a dificuldade ou a impossibilidade de pensar a vida como processo infinito, pois o pensamento, já devido à sua natureza abstrata e conceitual, move-se sempre na esfera das contraposições, escapando-lhe a união infinita que é a vida em si mesma. Movendo-se na esfera do finito, no qual reina aparentemente uma absoluta contraposição, quer dizer, a separação e a contraposição dos momentos sem a superação em uma unidade superior, o pensamento é capaz de conceituar no máximo uma diversidade de contraposições”, *O Jovem Hegel*, p. 181.

<sup>428</sup> Mesmo sob o risco de anacronismo em História da Filosofia, isto é, em projetar conceitos que não são inteiramente devidos, extrapolando a natureza do objeto, o texto, pensamos ser lícito ver no *Fragmento de um Sistema de 1800* – como de resto a maioria dos comentadores o fazem – anúncios e intuições as quais serão formalizadas por Hegel muito tempo depois. Cabe demarcar o que se caracteriza em germe e o que é conceito consumado, no entanto. Nesse sentido, nos parece lícito citar a seguinte passagem da *Enciclopédia* como formulação acabada do conceito de especulação já presente no *Fragmento*: “O dogmatismo da metafísica-de-entendimento consiste em fixar em seu isolamento as determinações unilaterais de pensamento, quando, ao contrário, o idealismo da filosofia especulativa possui o princípio da totalidade, e se mostra como dominando a unilateralidade das determinações abstratas do entendimento. (...) A luta da razão consiste em sobrepujar o que o entendimento fixou”, Hegel, G.W.F, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, I – A Ciência da Lógica, trad.: Paulo Meneses, edições Loyola, São Paulo: 2005, p. 95. Vale demarcar, porém, que a razão como promotora da superação no *Fragmento* é um tema de todo estranho, haja vista que a essa época Hegel assimila a razão ao entendimento, daí o privilégio à religião.

<sup>429</sup> Segundo Erick Lima, o ideal da unificação é operacionalizado no contexto da crítica às filosofias da subjetividade. Segundo ele, a orientação em torno da *Vereinigungsphilosophie* alarga o conjunto de problemas aos quais Hegel dedica atenção, não se restringindo apenas à reconstruções históricas ou sociais, mas também especulativas: “Seguindo a crítica de Hölderlin a Fichte, Hegel compreende a *Vereinigung* como ‘harmonia ou unificação’ originária dos contrapostos. Entretanto, por ter sido conduzido à especulação por preocupações sócio-filosóficas, Hegel insere preferencialmente o mote *En*

indivíduos; enquanto unidade, um todo único organizado, separado e unificado [getrenntes und vereinigte Ganzes]: a natureza”<sup>430</sup>. Nessa passagem Hegel marca a diferença entre a gênese do indivíduo e da natureza a partir do que seria possível chamar de uma unidade matriz formadora, a assim chamada vida. Como ficará evidente adiante, Hegel tem em vista uma unidade que contemple o uno e o múltiplo, a relação e a contraposição. Do lado da unidade está a natureza e do lado da multiplicidade o indivíduo. A unidade infinita que é a vida, no entanto, não se confunde com a natureza: “Ela [a natureza – HVE] é um pôr da vida, pois a reflexão inseriu na vida seus conceitos de relação e separação, do singular, subsistente para si, e do universal, ligado conectado, aquele como limitado, este como ilimitado: tornou-a natureza através de uma posição (ein Setzen)”<sup>431</sup>. A “posição” é um ato da reflexão, uma limitação da vida infinita. Quando a vida é limitada de tal maneira, como unidade, chega-se à natureza. É precisamente nesse sentido que Hegel afirma que “a natureza ela mesma não é vida, mas antes uma vida fixada, tratada pela reflexão, ainda que da maneira mais digna”<sup>432</sup>. Vale notar dois aspectos dessa passagem. A afirmação de que a natureza é uma fixação ou limitação da vida é solidária à afirmação correspondente de que o indivíduo, a diversidade, o outro pólo da relação/contraposição é também uma fixação da vida, à diferença de não ser unidade, mas diversidade. O segundo aspecto a se considerar é que a reflexão trata a vida, enquanto natureza, de modo “digno”. Que poderia isso significar?

A afirmação é sutil, mas ao mesmo tempo reveladora do novo papel que a reflexão passa a tomar no pensamento de Hegel. Ao invés de ser abstratamente considerada, como uma espécie de mera reificação, a reflexão, se é incapaz de chegar à verdade, ao menos se aproxima dela. A reflexão chega próxima do conceito especulativo ao fixar a natureza como infinita – por isso mesmo o cuidado de Hegel em não confundir natureza e vida. A natureza far-se-ia de princípio unitário produtor das diferenças, muito embora, segundo o ponto de vista especulativo, não o seja.

---

Kai Pan na compreensão da unidade ética autêntica do amor, da unificação do indivíduo com a natureza e com a comunidade, o que não impede, como mostrará o *Systemfragment*, o direcionamento da *Vereinigung* a uma crítica especulativa das filosofias do dualismo, calcadas no entendimento”, *O “Fragmento de um Sistema (1800)”*: comentário e tradução, em “Cadernos de Filosofia Alemã”, nº 10, pp. 118-119.

<sup>430</sup> *Fragmento*, p. 420, 132.

<sup>431</sup> *Fragmento*, p. 420, 132.

<sup>432</sup> *Fragmento*, p. 420, 132.

A continuidade do texto busca caracterizar a relação entre o finito e o infinito do ponto de vista da vida. De início, trata-se de determinar o estatuto do ser vivo: ele é uma “figura” (*Gestalt*), uma expressão legítima, mas limitada, do infinito.

“Porque a vida é, então, enquanto infinitude de seres vivos, enquanto infinitude de figuras (*Unendlichkeit von Gestalten*) – e, desta maneira, enquanto natureza –, um finito infinito, um ilimitadamente limitado, e traz dentro dela a unificação do finito e infinito (*Vereinigung des Endlichen und Unendlichen*) e a separação do mesmo – e [porque] a natureza ela mesma não é vida, mas antes uma vida fixada, tratada pela reflexão, ainda que da maneira mais digna –, então a vida que considera, que pensa a natureza, sente ainda, ou como se o queira chamar, esta contradição, esta única e ainda subsistente contraposição de si mesma em face da vida infinita (...)”<sup>433</sup>.

Desse modo, aquela parte da vida que pensa não consegue elevar-se pôr sobre a diferença entre o que separa o eterno, como infinito, do transitório, como finito. Permanece, ainda, uma diferença entre pensamento e natureza, a qual a sequência do texto procura relativizar: “a razão reconhece ainda o unilateral deste pôr, deste considerar, e esta vida pensante destaca da figura, do mortal, do efêmero, daquilo que se contrapõe infinitamente, daquilo que entra [infinitamente] em conflito consigo, o vivo (...)”<sup>434</sup>.

Dessa impossibilidade do pensamento em alcançar a riqueza própria da vida infinita, a qual não se resume a isolar o eterno do transitório, mas em atingir a unidade de ambos, é que se dá o passo à religião, o *médium* da unificação: “Esta elevação do ser humano não do finito ao infinito – pois estes são apenas produtos da mera reflexão e, enquanto tais, sua separação é absoluta –, mas antes da vida finita para a vida infinita é religião”<sup>435</sup>. Finito e infinito são produções do entendimento separador e por isso mesmo toda a passagem entre um e outro está interdita; a vida, no entanto, pode ser ultrapassada em suas figuras particulares através da religião<sup>436</sup>.

A vida infinita receberá a denominação técnica de *espírito*. Hegel explica que espírito significa uma unidade “vivificante” do múltiplo, a unidade das figuras. Em contraste com a reflexão que para atingir o infinito procede abstraindo a finitude do finito a fim de se chegar a uma forma eterna, concebendo o finito como uma multiplicidade vazia cuja unidade lhe é exterior, a vida compreende o finito em sua própria legalidade e, ao mesmo passo, conferindo-lhe um novo estatuto: “A vida infinita

<sup>433</sup> *Fragmento*, pp. 420-421, 132-133.

<sup>434</sup> *Fragmento*, p. 421, 133.

<sup>435</sup> *Fragmento*, p. 421, 133.

<sup>436</sup> “Esta elevação da vida finita até a vida infinita não é possível com os recursos de que dispõem a reflexão e, portanto, a filosofia, condenadas a se mover sempre na esfera do finito e refletido. (...) A superação da esfera da finitude e da reflexão é alcançada na religião (...). Somente a religião é tida, no período de Frankfurt, como capaz de elevar a vida finita até a vida infinita”, *O Jovem Hegel*, p. 184.

pode ser denominada espírito, em oposição à diversidade abstrata; pois o espírito é a unicidade viva do múltiplo na oposição ao mesmo enquanto sua figura e que constitui a multiplicidade que reside no conceito de vida: não sua oposição ao múltiplo enquanto este é simples diversidade morta, apartada dele, porque assim ele seria a simples unidade que se chama lei e é algo meramente pensado, não vivo. O espírito é a lei que vivifica, [lei] em unificação com o múltiplo (*Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen*), o qual é, assim, algo que foi unificado”<sup>437</sup>. Aqui é notável que um tema que perpassa *O Espírito do Cristianismo* seja retomado em um nível especulativo. A noção de unificação, que busca determinar a unidade entre sujeito e objeto, a qual recebeu um tratamento semelhante quando da crítica à moralidade kantiana em favor de uma integração harmônica dos impulsos vitais, reaparece, agora concernindo à compreensão especulativa da multiplicidade. Em outras palavras, espírito é unificação real; lei é a falsa unidade promovida pela reflexão.

A perspectiva de Hegel, todavia, apenas inicia-se nesse passo. Vale notar que a solução hegeliana à questão de como compreender corretamente a multiplicidade é mais sofisticada que um apelo a uma unidade mística de feição religiosa. Trata-se, antes, de pensar um modelo de relação entre uno e múltiplo que dê conta da especificidade de ambos os âmbitos; em resumo, a perspectiva da unificação exige que se faça justiça tanto ao sujeito quanto ao objeto, tanto à unidade quanto à multiplicidade. Nesse sentido, Hegel vê dois modos de considerar a vida infinita: tomar o múltiplo como “órgão”, em conexão com a vida, ou como vida infinita fora de si, exterior. “Se o ser humano põe, ao mesmo tempo, esta multiplicidade enquanto uma multidão de muitos – e, contudo, em ligação com o vivificante (*Belebenden*) –, então estas vidas singulares se tornam órgãos, o todo infinito [se torna] um todo infinito da vida. Se ele põe a vida infinita, como espírito do todo, ao mesmo tempo fora de si – por ser ele mesmo um limitado – põe a si mesmo, ao mesmo tempo fora de si, o limitado, põe e se eleva ao vivente unificando-se com ele de maneira mais íntima, então ele venera Deus”<sup>438</sup>. Hegel, em um primeiro momento, parece assentir com a ideia de que o múltiplo deva ser compreendido como “órgão” do todo, essa seria a perspectiva imanente em oposição à ideia de um deus exterior. No entanto, não é assim que se passam as coisas. Tomar o múltiplo como mero órgão ainda resulta em unilateralidade, pois desconsidera o

---

<sup>437</sup> *Fragmento*, p. 421, 133.

<sup>438</sup> *Fragmento*, pp. 421-422, 133.

momento da contraposição: “Embora o múltiplo não esteja mais posto aqui como tal, mas surge antes, simultaneamente, em completa relação ao espírito vivo, como vivificado, como órgão, então com isso algo ainda estaria certamente excluído, e remanesceria, todavia, uma incompletude e uma contraposição, a saber: o morto. Em outras palavras, se o múltiplo é posto somente como órgão em relação (*in Beziehung*), então a própria contraposição está excluída; porém, a vida não pode [assim] certamente ser considerada como unificação, como relação somente, mas antes tem, ao mesmo tempo, de ser considerada como contraposição”<sup>439</sup>.

Ensaia-se de maneira nítida a consideração da vida enquanto uma unidade contraditória<sup>440</sup>. Tomar o múltiplo como órgão de um todo é, no fundo, permanecer no registro do entendimento, hipostasiando uma unidade que resulta na submissão do múltiplo ao todo. Toda unidade é também uma contraposição ou, em outras palavras, toda posição é uma exclusão. Hegel encontra-se no limite de um conceito que permita pensar a solidariedade entre a unidade e a diferença: “Se eu digo: ela [a vida – HVE] é a ligação da contraposição e da relação, então esta ligação pode, ela mesma, ser novamente isolada, e [pode ser] objetado (*eingewendet*) que ela estaria contraposta à não-ligação. Eu teria de me exprimir de maneira a dizer que a vida é a ligação da ligação e da não-ligação. Em outras palavras, toda expressão é produto da reflexão e, portanto, pode ser mostrado de cada uma, como de algo [que em geral foi] posto, que com isso – [a saber: ] que algo seja posto – um outro é, ao mesmo tempo, não posto, excluído”<sup>441</sup>.

---

<sup>439</sup> *Fragmento*, p. 422, 133-134.

<sup>440</sup> Não sem razão Lukács pensa ver no *Fragmento de um Sistema de 1800* um genuíno passo na gênese da dialética: “Nas partes conservadas [do *Fragmento* – HVE] voltamos a encontrar os principais problemas do período de Frankfurt: a contraposição de vida e objetividade morta, e a solução desta contradição na vida religiosa. Porém, ainda que deste modo se conserve a linha filosófica fundamental do *Espírito do Cristianismo*, e ainda que a culminação do sistema na religião se expresse de forma ainda mais cortante, esses problemas aparecem de um modo muito mais dialético que no *Espírito do Cristianismo*. (...) Como vimos, a transição metodológica para a dialética é em Hegel a relativização da rígida univocidade dos conceitos isolados, a gradação de suas fronteiras respectivas, o começo da transição de um conceito a outro, a dissolução da rígida e inamovível absolutidade metafísica dos conceitos”, em *El joven Hegel*, p. 221. O conceito “não conceitual” de vida deve ser visto sob essa perspectiva: ao invés de separar como naturezas distintas o finito do infinito, Hegel pensa a unidade subjacente a ambos através da vida, daí ser possível pensar a passagem entre os diversos âmbitos sem precisar, necessariamente, de uma ruptura mística (uma intuição intelectual) ou a resignar-se frente à separação radical entre finitude e infinitude, posição própria do entendimento.

<sup>441</sup> *Fragmento*, p. 422, 134. Em Iena essa primeira formulação do absoluto foi objeto de refinamento. Seu espírito, no entanto, permaneceu. Restou a ideia de que é necessário, ao mesmo tempo, pensar um termo de unificação e, ao mesmo tempo, reconhecer o direito da diferença: “A filosofia deve conceder seu direito à separação entre sujeito e objeto; mas, na medida em que os põe igualmente de forma absoluta com a identidade oposta à separação, pô-los apenas de forma condicionada, tal como uma tal identidade –



A posição, portanto, é geradora da exclusão que, por sua vez, é uma nova posição. Esse passo é importante na medida em que mostra que para Hegel é a partir do próprio movimento de afirmação e negação (ou posição e exclusão) que o entendimento chega a sua autonegação<sup>442</sup>. Essa autonegação aparece como um limite incontornável até o qual o entendimento, devido à sua lógica interna, é conduzido. Ensaia-se uma dialética do entendimento que o levará, por suas próprias contradições, a um patamar superior, à religião. Conforme o comentário de Erick Lima pode-se chamar essa dialética do entendimento de negação autorreferente, uma aquisição teórica do *Fragmento de um Sistema*. Em Frankfurt, no entanto, esse patamar é atingido não pela filosofia, mas pela religião<sup>443</sup>. Segundo Bourgeois,

“a reflexão, enquanto filosófica, reflete sobre ela mesma; a negação – conforme um tema que Hegel vai logo conceituar com mais rigor – toma-se como objeto a si mesma; desse modo leva a filosofia pôr em questão sua própria finitude e a se desautorizar em proveito da religião e da experiência da qual a religião fala, e que leva à consumação: a saber, a experiência da imanência, no ser finito, da infinitude que toda a vida comporta”<sup>444</sup>.

A continuidade do texto citado afirma o seguinte: “Entretanto, a este ser-impelido-adiante (*Fortgetriebenwerden*), sem um ponto de repouso, tem de ser estancado, de uma vez por todas, através disso: que seja lembrado, por exemplo, que aquilo que é denominado ligação da síntese e da antítese não é algo posto, entendido (*Verständiges*), refletido, mas antes que seu único caráter para a reflexão consiste em que ele é um ser exterior à reflexão”<sup>445</sup>. Essa exterioridade é precisamente o que está para além do pensamento, âmbito próprio da religião<sup>446</sup>.

---

que é condicionada pela aniquilação dos opostos – é também relativo. Mas o próprio absoluto é, por isso, a identidade da identidade e da não-identidade; e o opor e o ser-um coexistem nele”, Hegel, G.W.F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, trad.: Manuel do Carmos Ferreira, ed. Centro de Filosofia de Lisboa e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa: 2003, p. 94-95. Doravante citado como *Diferença*.

<sup>442</sup> Lima, Erick. *O “Fragmento de um Sistema (1800)”: comentário e tradução*, em “Cadernos de Filosofia Alemã”, nº 10, p. 116.

<sup>443</sup> Para Lukács, no entanto, o *Fragmento de um sistema de 1800* é ainda ambíguo quanto a função reservada à reflexão: “Assim, pois, se atribui, por um parte, à reflexão o importante e decisivo papel de fixar as particularidades em individualidades, porém, por outra parte, a reflexão aparece como algo subjetivo, posto que introduz esse momento de isolamento na vida, por si mesma indivisa, mediante sua posição fixadora”, em *El joven Hegel*, p. 224.

<sup>444</sup> Bourgeois, Bernard. “A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel”, in: Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, I – A Ciência da Lógica, trad.: Paulo Meneses, edições Loyola, São Paulo: 2005, pp. 387-388.

<sup>445</sup> *Fragmento*, p. 422, 134.

<sup>446</sup> “Assim, levada ao paroxismo de seus próprios movimentos, a reflexão tem de admitir finalmente que sempre já pressupõe algo que se encontra fora de toda reflexão. (...) Lembrando, então, que no mesmo nível da reflexão se situam o entendimento e, para o Hegel do período de Frankfurt, também o conceito, o pensamento e, por conseguinte, a filosofia, a pressuposição de algo que se encontra por princípio fora da reflexão implica pressupor algo que já não pode ser atingido pelo pensamento filosófico. E é precisamente aqui que se situa a tese de que a filosofia ou a reflexão tem de admitir uma dimensão que lhe escapa e que somente é alcançada pela religião”, *O Jovem Hegel*, p. 185.

Uma das principais, senão a principal, aquisição teórica de Hegel no *Fragmento* é a incorporação necessária da reflexão no esquema de elevação do finito ao infinito. É possível dizer que isso ocorre em razão das exigências da própria filosofia da unificação. A reflexão, agora como uma espécie de momento, precisa ligar-se à marcha que conduz o homem até a religião, de modo que não é mais vista como um “erro” ou desvio de percurso, mas sim como uma passagem necessária desse processo. Nesse sentido que Hegel pode dizer que “A morte, a contraposição, o entendimento (*Verstand*) estão simultaneamente postos no todo vivo, a saber: [na medida em que este é] como múltiplo que é vivo e que, enquanto vivo, pode se pôr como um todo, através do que é, ao mesmo tempo, uma parte, isto é, para a qual há algo morto e que é ela mesma morta para outra”<sup>447</sup>. Em outros termos, a parte separadora da existência, a reflexão, tem seu lugar e ocupa um papel na totalidade que é a vida.

Este lugar e papel, no entanto, são subordinados. Para Hegel, a parcialidade que o morto ocupa no todo é superada com a entrada em cena da religião, essa sim o meio adequado de ascensão à totalidade: “Este estar-parcial (*Teilsein*) do vivo se suspende na religião, a vida limitada se eleva à [vida] infinita; o finito traz dentro de si, somente pelo fato de que ele mesmo é vida, a possibilidade de se elevar à vida infinita. A filosofia tem, justamente por isso de terminar em religião, porque aquela é um pensar e, portanto, tem uma oposição, por um lado, [entre ele e] o não-pensar (*Nichtdenken*); e, por outro lado, entre o pensante e o pensado”<sup>448</sup>. A filosofia, assimilada estreitamente a um conceito restritivo de razão, ou seja, como reflexão, conserva duas oposições incontornáveis: entre o pensar e o não pensar e entre o pensante e o pensado. O primeiro par de oposição pode ser compreendido tendo em vista a diferença entre consciência e natureza, na posição da diferença entre um ser pensante e uma matéria inerte, posição essa inaceitável para o conceito de vida infinita, tomado enquanto um conceito unificante e integrador, enquanto totalidade absoluta. O segundo par, mais evidente, trata-se da diferença entre o que pensa e aquilo do qual se pensa. O movimento de ascensão da vida finita à infinita é descrito em termos de “desvelação” ou descoberta da finitude do próprio finito, o que é um procedimento que acolhe a reflexão a fim de ultrapassá-la: “Ela tem de desvelar, em todo finito, a finitude e, através da razão, exigir a complementação (*Vervollständigung*) do mesmo; em especial, [tem de] reconhecer

---

<sup>447</sup> *Fragmento*, p. 422, 134.

<sup>448</sup> *Fragmento*, p. 422-423, 134.

(*erkennen*) as enganações [causadas] pelo seu próprio infinito e, assim, pôr o verdadeiro infinito fora dos limites de seu âmbito”<sup>449</sup>. O verdadeiro infinito não se confunde com o infinito da reflexão, isto é, um infinito que tem como seu oposto necessário e incontornável o finito. Pensar a relação do finito e infinito nesses termos incorreria na ideia de sempre se buscar atingir o condicionante do condicionado, uma série de posições que chegasse ao termo final. Hegel é explícito em rejeitar esse expediente, tomado como uma “atividade da razão” que alcança outro tipo de infinito que não o verdadeiro, aquele mediado pela religião. Quando da caracterização desse infinito da razão o manuscrito, abruptamente, é interrompido: “A elevação do finito ao infinito se caracteriza como elevação da vida finita à [vida] infinita, como religião, somente pelo fato de que ela não põe o ser do infinito como um ser através da reflexão, enquanto um [ser] objetivo ou subjetivo, de tal maneira que ela acrescentasse ao limitado o limitante, [que] conhecesse este mais uma vez como um posto, mesmo como um limitado e que, novamente, procurasse o limitante para o mesmo e incorresse na exigência de continuar isto ao infinito. Também esta atividade da razão é uma elevação ao infinito, mas este infinito é um...”<sup>450</sup>.

O saldo da primeira parte do *Fragmento* consiste no estabelecimento da ligação entre a vida finita e a vida infinita. Em termos que serão propriamente os do *Differenzschrift* Hegel elaborou o conceito de absoluto e determinou qual a ligação que o finito pode alcançar com o infinito, desfazendo a diferença radical entre finitude e infinitude.

\* \* \*

A segunda parte do *Fragmento* é mais difícil de caracterizar haja vista que a maior parte do texto foi perdida. Tentaremos esboçar os traços gerais relacionados à religião enquanto meio de unificação.

O modelo especulativo, agora na parte final do texto, ganha em contornos e concreção. Hegel trata agora de mostrar como se dá a relação entre homem e objetos naquele sentido inicialmente estabelecido. Como vimos, Hegel tentou definir a relação entre uno e múltiplo pensando a vivificação do múltiplo, sua ligação (e não submissão,

---

<sup>449</sup> *Fragmento*, p. 423, 134.

<sup>450</sup> *Fragmento*, p. 423, 135.

ao modo do conceito) íntima com a totalidade. A relação entre homem e objetos, desse modo, é pensada nos seguintes termos: “Na vida religiosa, sua relação do ser humano a objetos (*Objekten*), seu agir [sobre eles], foi mostrado [acima] como um conservar-vivo (*Lebendigerhalten*) ou como um vivificar dos mesmos; todavia, ele foi recordado de seu destino, por força do qual ele também tem de deixar subsistir o objetivo enquanto objetivo, ou de transformar ele próprio o vivo em objetos”<sup>451</sup>. O modelo especulativo é aqui como que “aplicado”. A fim de não se haver estranhamento – tal como longamente conceituado em *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* – entre o homem e mundo, Hegel pensa a relação de unificação entre ambos através da noção de “vivificação”<sup>452</sup>. A vivência religiosa, a máxima unificação, não toma os objetos como “coisas”, inertes, separadas, postas pela reflexão como um outro separado por um abismo, mas antes como parte integrante da vida.

A segunda parte do trecho citado, no entanto, retoma o tema daquilo que podemos chamar de renitência da positividade. Os objetos são avivados na vida religiosa, todavia não inteiramente<sup>453</sup>. O caráter coisal dos objetos não é completamente superável, de algum modo eles possuem um resto, um resíduo objetual incontornável. Essa parte do *Fragmento* é correspondente à passagem de *O Espírito do Cristianismo e Seu Destino* na qual Hegel toma como uma ladainha inútil e perdoável a pregação de Jesus em torno do abandono da propriedade: “Sobre as exigências de abandono das preocupações da vida e quanto ao desprezo das riquezas, como sobre Mateus 19, 23, a saber, sobre a dificuldade que um rico alcance o reino de Deus, não há nada o que dizer. É uma ladainha somente perdoável se aparece em sermões ou em rimas, posto que tal exigência não possui verdade para nós. O destino da propriedade (*Das Schicksal des*

---

<sup>451</sup> *Fragmento*, p. 424, 136.

<sup>452</sup> Nos fragmentos sobre “Moralidade, Amor e Religião”, na parte “Religion, eine Religion stiften”, provavelmente de julho de 1797, portanto razoavelmente anteriores ao *Fragmento de Sistema de 1800*, a ideia de “vivificação” da objetividade já estava presente: “*Begreifen ist beherrschen. Die Objekte beleben ist, sie zu Göttern machen*” (*Frühe Schriften*, p. 242). Notável também que a noção de vivificação compareça no mesmo par opositivo, isto é, entre uma postura objetificante própria do entendimento ou reflexão e uma alternativa a essa postura (ainda experimental em grande medida, aparentemente, inclusive, flertando com o romantismo).

<sup>453</sup> “As contradições da sociedade burguesa que Hegel viu tinham que parecer-lhe ainda maiores porque intentava sua crítica e seu domínio mental desde o ponto de vista e com o instrumental do melhor humanismo burguês, o qual estava já sem dúvida nesta época a ponto de abandonar as ilusões heróicas dos períodos prérrevolucionário e revolucionário, porém estava muito longe de concertar sem mais uma paz apologética com os horrores sociais e culturais da sociedade burguesa. O caráter pósrevolucionário desse humanismo move-o a tentar uma solução das contradições na mesma sociedade burguesa tal como essa é. Desapareceram as ilusões da possibilidade de uma transformação radical da sociedade (...)”, *El joven Hegel*, pp. 198-199.

*Eigentums*) tornou-se demasiado poderoso para nós para que se tolerem reflexões a respeito e para que se faça pensável sua separação”<sup>454</sup>.

São trechos como esse que permitem dar forçosamente razão a Lukács no que diz respeito ao papel da religião em Frankfurt. É necessário reconhecer que a chave segundo a qual o cristianismo é avaliado, a saber, a adequação dele aos novos tempos, à modernidade, sempre que levada a seu limite conduz Hegel a ensaiar os passos que o levarão às reflexões de Iena, onde a religião dá lugar à filosofia<sup>455</sup>. Nesse sentido, Lukács busca demonstrar o caráter restritivo de se considerar os escritos de Frankfurt como, simplesmente ou predominantemente, religiosos. A unificação religiosa, o passo mais alto ao qual Hegel consegue vislumbrar, esbarra na impossibilidade real dessa unificação, a saber, o abandono da propriedade. A propriedade é um “destino”, uma necessidade histórica que impele a seu reconhecimento como elemento central das sociedades modernas, elemento cuja superação está interditada sob pena de regressão<sup>456</sup>.

A religião, embaraçada sob a necessidade histórica da propriedade, apenas é capaz de fazer o ser humano ligar-se à vida infinita de modo parcial. Isso porque a propriedade é uma relação cuja matriz é a dominação sobre as coisas, perspectiva oposta à harmonia produzida pela unificação religiosa. Hegel chama de hipocrisia a manutenção da propriedade particular. O coração do problema consiste no fato de que, ao mesmo tempo, as coisas são insuperáveis em certo sentido: “Em toda esta intensificada unificação religiosa, descortinada pelas complementações mostradas até aqui, pode ainda ter lugar hipocrisia, a saber: através de propriedade particular, mantida segura para si. Com o firme possuir-as-coisas (*Haben von Dingen*) o homem não teria preenchido as condições da religião, expressas aqui negativamente: ele seria inepto para a unificação com a vida infinita, pois ele ainda teria mantido algo para si, ainda [estaria] compreendido em um dominar [das coisas], ou seria captado sob uma dependência [das mesmas]; e eis porque ele deva abster-se como sacrifício, da propriedade, cuja necessidade é seu destino – de alguma propriedade [que ele conserve], uma vez que seu destino é necessário e não pode ser suspenso, ele aniquila uma parte diante da

---

<sup>454</sup> *Der Geist*, p. 333, 315-316.

<sup>455</sup> “A diferença fundamental entre a concepção hegeliana esboçada no *Systemfragment* e o programa a ser desenvolvido em Jena é a compreensão de que somente à filosofia cabe conduzir à consciência do poder unificador que é a vida absoluta”, Lima, Erick. *O “Fragmento de um Sistema (1800)”*: comentário e tradução, em “Cadernos de Filosofia Alemã”, n° 10, p. 123.

<sup>456</sup> *El joven Hegel*, p. 207.

divindade”<sup>457</sup>. A conclusão do trecho vai no sentido que a parca propriedade restante tenha seu caráter “particular” aniquilado por meio da comunidade de bens, cujo correspondente histórico é a comunidade cristã primitiva, a qual sofreu acerba crítica nas páginas finais de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*. No *Grundkonzept* Hegel, ao avaliar a apresentação de Cristo nos diferentes evangelhos, conclui que em Mateus, Marcos e Lucas a ênfase é um Jesus moral em oposição aos judeus e em João mostra-se o conteúdo religioso, a ligação com Deus e com a comunidade. A respeito dessa ligação Hegel dirá que a separação é permanente e jamais se desfaz:

“Como na unificação mais vivente de vários homens ainda sempre ocorre uma separação, então também nessa unificação [da comunidade de Cristo] – esta a lei da humanidade”<sup>458</sup>.

Uma unificação integral, um conjunto de relações completamente harmônicas, permanece descartada do horizonte. No ideal (*im Ideal*) é unificado o que permanece realmente separado. Hegel pensa esse ideal tanto nos deuses nacionais gregos quanto no próprio Cristo, expedientes cujo esforço de unificação jamais encontra pleno êxito. No *Fragmento* é retomada essa mesma temática e o ideal de unificação como que cede lugar à ideia de *reconciliação*, isto é, o reconhecimento da racionalidade do presente não remove a objetividade ossificada, a positividade, do mundo.

A parte final do *Fragmento* trata da possibilidade de efetivação do conceito de religião; é justamente apenas uma possibilidade que se realiza integralmente em povos ditos “felizes”. Para Hegel a religião é, na verdade, ao mesmo tempo necessária e contingente. Necessária no sentido de que todo o povo oferece uma resposta à cisão e procura atingir um estágio unificador. Contingente no sentido do nível efetivamente alcançado. Hegel argumenta: “Esta unificação mais completa na religião – uma tal elevação da vida finita à vida infinita, de tal maneira que tão pouco finito, limitado remanesce quanto possível, isto é, puramente objetivo ou puramente subjetivo; ou que toda contraposição (*Gegensetzung*), originada mesmo nesta elevação e complementação, seja novamente complementada –, não é absolutamente necessária. Religião é qualquer elevação do finito ao infinito enquanto [elevação] a uma vida posta. E uma tal [elevação] é necessária, pois aquele [finito] é condicionado por este [infinito]”<sup>459</sup>. O “pouco finito” que resta, claro está, é aquele finito cujo destino é

---

<sup>457</sup> *Fragmento*, p. 425-426, 136.

<sup>458</sup> *Grundkonzept*, p. 302, 272. “...wie bei der lebendigsten Vereinigung mehrerer Menschen immer noch eine Trennung stattfindet, so auch in dieser Vereinigung – dies das Gesetz der Menschheit”.

<sup>459</sup> *Fragmento*, pp. 425-426, 137-138.

incontornável, isto é, a propriedade. A elevação maximamente possível do finito, a religião, é consumada nos povos que conseguem equilibrar harmonicamente a unidade e a multiplicidade. Os povos “infelizes” são aqueles que apenas submetem toda a efetividade a uma unidade artificiosa e frequentemente autoritária: “A mais perfeita completude é possível em povos cuja vida está tão pouco quanto possível dilacerada e despedaçada, isto é, em [povos] felizes. [Povos] mais infelizes não são capazes de atingir aquele nível, mas *têm* antes, na separação, de cuidar da conservação de um membro dos mesmos, [cuidar] da independência (*Selbständigkeit*): eles devem procurar não perdê-la, seu orgulho supremo tem de se manter firme a separação e conservar o uno”<sup>460</sup>.

O fio condutor que liga essa passagem aos escritos sobre o judaísmo é evidente. Abraão é aquele cujo desejo por independência frente a seu povo realizou-se através da exacerbação da autonomia, afirmação de sua liberdade, atitude pela qual derivou sua sujeição a um deus dadivoso, mas dominador, de si e da natureza<sup>461</sup>. A característica da religião dos povos infelizes é permanecer e mesmo idolatrar a cisão. Nesse sentido, não importa se a sujeição que se passa fraudulentamente por unificação seja amparada na conservação do subjetivo ou objetivo:

“Pode-se considerá-lo agora a partir do lado da subjetividade enquanto independência, ou a partir do outro, enquanto objeto estranho, remoto, inalcançável. Ambos parecem, lado a lado, serem compatíveis, tão necessário o é que, quanto mais forte a separação seja tanto mais puro seja o eu e, ao mesmo tempo, tanto mais distante e acima do homem esteja o objeto; que quanto maior e isolado seja o interior, tanto maior e mais isolado seja o exterior, e se este último é posto como o independente, tanto mais o ser humano tem de parecer subjugado (*unterjochter*). Mas justamente este ser-dominado pelo objeto extraordinariamente grandioso é o que é fixado como relação (*Beziehung*). É contingente a qual lado sua consciência se aferra, se ao lado segundo o qual se teme um Deus que seja um céu infinitamente acima de todos os céus, que esteja enaltecido acima do insinuar-se em qualquer ligação, que seja preponderante, pairando sobre toda natureza; ou ao lado segundo o qual se põe como puro eu acima das ruínas deste corpo e dos sóis reluzentes, acima das miríades de orbes cósmicos, para além dos incontáveis novos sistemas solares, tão numerosos quanto o sois vós, sóis reluzentes”<sup>462</sup>.

---

<sup>460</sup> *Fragmento*, p. 426, 138.

<sup>461</sup> As passagens a esse respeito são abundantes. À título de ilustração, “Ele [Abraão – HVE] aferrou-se a sua separação”, *Der Geist des Judentums*, p. 278, 288.

<sup>462</sup> *Fragmento*, p. 426, 138. É difícil não tomar essa passagem como uma menção implícita à filosofia da subjetividade, notadamente Kant e, *a fortiori*, Fichte. A crítica de Hegel parece dirigir-se a quaisquer perspectivas que busquem conferir unidade ao mundo apelando a um deus estranho e exterior e também a um Eu que se sobreponha à natureza, projeto identificável à filosofia da subjetividade. De qualquer modo, vale lembrar que em diversas passagens Hegel assimila Kant ao judaísmo, entendido como império da lei sobre a sensibilidade e, por essa e outras razões, como uma filosofia da cisão. A parte final do *Fragmento de um Sistema de 1800* parece corroborar essa hipótese, na medida que pretende demarcar o fenômeno de um Eu sobre o mundo e natureza como relacionado à ideia de um deus fora da natureza; Hegel caracteriza isso como um fenômeno de seu tempo e nada mais atual à sua época que a filosofia crítica.

Esse tipo de religião é apenas capaz de arrolar uma infinitude em oposição ao finito e jamais pensar sua relação, trata-se de “uma essência acima de toda natureza”<sup>463</sup>. Esse tipo de unificação que termina por reproduzir a cisão mais fundamental é objeto de acerba crítica. Essa religião irreconciliada com o mundo é homóloga à estrutura fundamental da filosofia da subjetividade. Referindo-se a esse modelo de religião cujo apanágio definidor é sua exterioridade frente ao mundo, Hegel argumenta, encerrando o *Fragmento*, que “Esta religião pode ser sublime e extraordinariamente assustadora, mas não humanamente bela. E, dessa maneira, a beatitude, na qual o eu tem tudo, tudo que foi contraposto, sob seus pés, é um fenômeno do tempo, significando o mesmo, fundamentalmente, que depender de um ser absolutamente estranho que não pode tornar-se humano; ou que, quando tivesse se tornado humano (no tempo, portanto), também nesta unificação permanecesse um absolutamente particular, somente um uno absoluto – o mais digno e nobre [para o homem], se a unificação com o tempo fosse não ignóbil e desprezível”<sup>464</sup>.

A crítica de Hegel articula-se em três frentes: ao judaísmo (deus exterior), à filosofia da subjetividade (o eu que subjuga o mundo, “fenômeno do tempo”) e ao cristianismo (a figura que se põe no tempo, Jesus, mas conserva sua particularidade). A perspectiva criticada é, desse modo, aquela na qual a contraposição é apenas “suspensa” e não resulta em “bela unificação”, mas apenas em um “pairar” sobre a natureza<sup>465</sup>. Ou então a unificação representada por Jesus que apenas expressa uma particularidade absoluta e não responde de modo concreto à unificação com o tempo.

O caráter do *Fragmento de um Sistema de 1800* é aporético em um sentido bem específico, muito embora repita a estrutura geral dos escritos de Frankfurt. Na medida em que Hegel constrói a problemática da cisão, todas as alternativas as quais passa em revista – o judaísmo, cristianismo e filosofia crítica – são descartados como incapazes de satisfazer as condições da unificação com o tempo. Ao mesmo tempo em que Hegel antevê os problemas derivados de uma concepção que se pautasse segundo o modelo de passados exemplares – de modo que a “bela unificação” grega também está interdita<sup>466</sup> –, Hegel não confia a nenhuma das alternativas elencadas a capacidade de

---

<sup>463</sup> *Fragmento*, p. 427, 139.

<sup>464</sup> *Fragmento*, p. 427, 139.

<sup>465</sup> *Fragmento*, p. 427, 139.

<sup>466</sup> “No entanto, o homem não é mais o homem antigo. Justamente em Frankfurt Hegel apreendeu a diferença irreduzível que impede toda a repetição do passado no presente. O interesse pelo presente captado em sua originalidade (negativa em sua positividade, mas também positiva em sua negatividade,



promover a unificação com o tempo. Mais ainda: a redefinição da problemática da propriedade – o que do ponto de vista teórico mais geral significa a afirmação do reconhecimento e necessidade dos tempos modernos – implica, em germe, repensar outro modelo de unificação possível. Esse modelo, é evidente, não está armado sequer em suas estruturas gerais. De modo mais concreto, no entanto, o *Fragmento* marca a transição aos interesses que mobilizarão Hegel em Iena, a saber, o acerto de contas com a filosofia crítica e seus desenvolvimentos imediatos. A filosofia crítica expressa o espírito dos novos tempos e, nesse sentido, deve ser profundamente investigada.

---

como Hegel enxerga cada vez mais) está manifesto nos estudos dedicados a problemas econômicos”, Bourgeois, Bernard. “A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel”, in: Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, I – A Ciência da Lógica, trad.: Paulo Meneses, edições Loyola, São Paulo: 2005, pp. 388-389.

## ***Conclusão – positividade, unidade originária e reflexão***

O conceito de *Vereinigung* é amplamente utilizado nos escritos de Frankfurt em variados contextos. O conceito comparece frequentemente a fim de assinalar uma dimensão a qual a reflexão ou entendimento perde de vista, isto é, separações cuja validade é legitimada apenas em função do uso abusivo dessa faculdade que é incapaz de alcançar a totalidade. Dessa maneira, unificação significa uma compreensão sob uma nova luz de problemas mal postos pela reflexão. Ao mostrar que a ética kantiana, por exemplo, é uma ética da cisão, Hegel tem como propósito demonstrar que a *Trennung* reside na unilateralidade da reflexão, a qual é produtora de cisão na medida em que privilegia apenas a faculdade intelectual, submetendo as pulsões emocionais.

Unificação, em um segundo sentido fundamental, implica em uma espécie de projeto sócio-político em vista de cisões históricas e sociais. Em outras palavras, em relação a outro tipo de *Trennung*, unificação significa a harmonização de uma situação cindida. Nesse sentido, são exemplares a menção de Hegel ao crime, a separação dos judeus frente às relações mundanas, a cisão social de Israel que precede a entrada em cena de Jesus. Esse segundo significado demarca o aspecto social das preocupações do jovem Hegel<sup>467</sup>. Vale mencionar, no entanto, que, a partir de Frankfurt, quaisquer ideias relativas a projetos políticos capazes de superar a cisão estão interditados. A confiança na retomada da bela eticidade grega, embora permaneça um ideal, é incapaz de inspirar as forças que compõem o mundo moderno em vista de sua transformação.

Ao contrário, trata-se agora, da parte de Hegel, de estabelecer os limites da unificação ou de encontrá-la no tempo<sup>468</sup>. Os trechos que tematizam a propriedade privada, vistos à luz do conceito de destino, desmentem qualquer otimismo em uma refundação social que apele a passados exemplares. Essa transformação da posição de Hegel em relação a Berna, difícil de explicar em vista da escassez de materiais que

---

<sup>467</sup> Esse duplo significado de unificação corresponde, em linhas gerais, ao duplo sentido de *crítica* desenvolvido alguns anos depois por Hegel em Iena. Habermas caracteriza o conceito de crítica da seguinte maneira: “Em 1802, Hegel inaugurara o *Jornal crítico de filosofia* com um artigo introdutório intitulado ‘Sobre a essência da crítica filosófica’. Distingue nele dois tipos de crítica. *Um* que se exerce contra as falsas positividade da época; ela se compreende como uma maiêtica da vida oprimida que repele as formas empedernidas (...). Hegel dirige *outro tipo* de crítica contra o idealismo subjetivo de Kant e Fichte. (...) trata-se aqui de descobrir as artimanhas de uma subjetividade limitada, que se fecha a um discernimento melhor e objetivamente disponível há muito tempo”, Habermas, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, ed. Martins Fontes, trad.: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: 2002, pp. 61-62.

<sup>468</sup> *Hegel en su contexto*, p. 25, 29-30.

documentem uma ampla leitura econômica que impliquem no reconhecimento da especificidade do mundo moderno, vai ao sentido da reconciliação com o presente. Em outras palavras, Hegel passa a reconhecer as condições e limites próprios e intransponíveis da sociedade de sua época.

Se toda positividade podia ser desfeita em Berna, em Frankfurt cabe reconhecer o que há nela de incontornável. Chamamos isso de “renitência da positividade”, ou seja, um conjunto de fatos ou instituições aos quais não resta quaisquer perspectivas de modificação, de modo somente a provocar a reconciliação entre indivíduo e realidade<sup>469</sup>. O modelo prototípico dessa positividade é a propriedade. Hegel censura Jesus no momento no qual este, ao estabelecer como critério de entrada no reino dos céus, prescreve a abolição da propriedade. Ladainha cristã sem qualquer efetividade, a propriedade é agora um marco da época que resta assumir.

O polissêmico conceito de destino, nesse sentido, serve à caracterização dessa necessidade. Como propõe Lukács, “destino” expressa uma necessidade histórica específica a qual a propriedade é uma modalidade. No entanto, destino também significa um certo modelo de unificação oposto à legalidade. A unificação operada pelo destino é promovida tendo em vista relações éticas rompidas; o exemplo do crime sobressai nesse contexto. A noção de destino diz respeito à compreensão das relações sociais no interior de uma totalidade ética, a assim chamada vida, na qual um ato de ruptura em favor de promoção pessoal significa uma fissura consigo próprio. Em outras palavras, a noção de destino opera uma reunificação de uma relação rompida na qual o outro se encontra ligado consigo. Dessa compreensão o uso da palavra: a ruptura com o outro se volta contra aquele que destruiu a unidade ética, como uma espécie de destino. O destino restabelece a situação antes de sua cisão<sup>470</sup>.

Essa situação anterior à cisão é a unidade originária. Compartilhando de um pressuposto difundido no Idealismo Alemão, Hegel articula sua posição frente à sociedade de seu tempo pressupondo a existência de uma sociedade unificada e anterior a processos sociais erosivos que a teriam desmanchado. Essa unidade pode ser constatada nas menções a sociedades ditas unificadas, seja em seu aspecto social, seja em relação à natureza<sup>471</sup>. Do ponto de vista de conjunto dos escritos de Frankfurt, no

---

<sup>469</sup> *Grundkonzept*, p. 302, 272.

<sup>470</sup> Habermas, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, ed. Martins Fontes, trad.: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: 2002, pp. 42-43.

<sup>471</sup> Por exemplo, *Der Geist des Judentums*, p. 274, 234.

entanto, essa concepção não parece ser decisiva. Isso porque, ao contrário de Berna onde o recurso a passados exemplares é constitutivo da crítica ao presente, em Frankfurt a menção à comunidade cristã primitiva é já realizada em registro crítico<sup>472</sup>. A menção ao passado já não possui força normativa capaz de se impor à dura realidade da sociedade burguesa; daí o escárnio a utopia de Jesus. É arriscado dizer que Frankfurt apresente um *projeto*; antes, apresenta uma *crise* nas antigas concepções de Hegel. Além disso, encontra-se, em formulação embrionária, que o sentido da unificação não consiste na retomada de uma unidade originária, algo visto como impossível, todavia sim em uma rearticulação da unidade, agora desenvolvida e enriquecida pelo processo<sup>473</sup>. Não parece que Hegel satisfaça-se com um projeto de volta ao passado, de modo que o estatuto das variadas menções a passados exemplares é, no mínimo, problemático.

A filosofia da unificação comparece no esquema hegeliano, acima de tudo, como crítica à filosofia da reflexão. Esse o principal padrão de crítica do período. No entanto, virando-se contra si mesma, é por causa da própria filosofia da unificação que a reflexão, de início repudiada<sup>474</sup>, será incorporada ao embrionário sistema: “A morte, a contraposição, o entendimento estão simultaneamente postos no todo vivo”<sup>475</sup>. Se a principal contestação direcionada à reflexão concerne ao estreitamento da unidade em favor de um pólo redutor – seja na moral a vontade sobre as pulsões, seja no conhecimento a unidade formal sobre a diferença – seria exatamente incorrer na mesma dificuldade rejeitar a reflexão. Nesse sentido, Hegel dá um importante passo na construção de seu sistema maduro: a reflexão constitui um “momento” da articulação do todo.

Esse momento, tal como tratado no *Fragmento de um sistema de 1800*, será retomado no escrito seguinte, a *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e*

---

<sup>472</sup> Habermas, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, ed. Martins Fontes, trad.: Luiz Sérgio Repa e Rodney Nascimento, São Paulo: 2002, p. 45. Nos parece que Habermas tem ampla razão em sua leitura do jovem Hegel, apenas há que se notar, no entanto, que em Frankfurt as menções ao passado não tem maiores influências em seu diagnóstico do tempo. Isso porque os resultados de Frankfurt são, acima de tudo, aporéticos ou “experimentações”.

<sup>473</sup> *Der Geist*, p. 389-390, 360.

<sup>474</sup> *O Jovem Hegel*, pp. 163-164. A interpretação de Beckenkamp é que as duas versões do fragmento *Die Liebe* contém ideias substancialmente diferentes acerca da incorporação do particular. Enquanto na primeira o indivíduo é menosprezado em sua existência, na segunda ocorre o contrário. O que estaria em jogo seria uma noção de unificação como retorno à identidade primitiva ou então como recomposição da unidade em um patamar mais alto. Ver Hegel, G.W.F. *Hegel, variantes do fragmento “Die Liebe”*, apresentação e tradução de Joãozinho Beckenkamp, Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, ano 5, nº 8, junho-2008, pp. 57-74.

<sup>475</sup> *Fragmento*, p. 422, 134.

Schelling. Na verdade, o escrito da *Diferença* apresenta importantes continuidades do ponto de vista das reflexões de Frankfurt em geral e da filosofia da unificação em particular.

Antes de assinalá-las cabe demarcar as principais diferenças em relação a Frankfurt. Talvez a mais marcante consista no fato de que a religião é relegada, enquanto *medium* da unificação, em favor da filosofia. Agora não caberia mais à religião o papel de mediar a verdadeira unificação. Essa significativa mudança é de difícil explicação. Talvez Hegel tenha sido induzido a ela em razão do fato de que seu conceito de religião, tal como delineado na parte final de *O Espírito do Cristianismo* e no *Fragmento de um Sistema*, resulte em um conceito abstratamente normativo de religião. Sobretudo os trechos finais de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* que chegam à conclusão de que o Cristianismo não constituiu uma religião de fato<sup>476</sup>. O fato de o amor, o segundo estágio da unificação e aquele alcançado pela comunidade cristã primitiva, ser “sectário”<sup>477</sup> invalidaria as pretensões de reunião com a objetividade próprios da religião. A comunidade cristã primitiva é, antes de tudo, a impossibilidade da religião fazer-se unificação verdadeira. Esse conceito falso de religião promovido pelo Cristianismo, deveras limitado, não satisfaz as condições de unificação ambicionadas por Hegel à época. E, no entanto, o Cristianismo é uma religião. Essa concepção normativa pode ter conduzido Hegel à dificuldade de ter de repensar o *medium* da unificação, deslocando-o para a filosofia. É evidente que nesse procedimento predominaria uma orientação “formal”, ao “substituir” a religião pela filosofia. Porém, há suficientes passagens que nos permitem pensar a ligação entre esses conceitos na medida em que ocupam funções muito semelhantes. Ora, se a filosofia é o meio privilegiado de unificação em Frankfurt, a filosofia o é na *Diferença*, primeiro escrito de Iena: “Quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perderam a sua relação viva e a ação recíproca e ganharam autonomia, surge a necessidade da filosofia”<sup>478</sup>. O contraste e a semelhança com Frankfurt residem no fato de que o esquema fundamental permanece: ambas, filosofia e religião, são meios de unificação. Da mesma maneira, é a partir da situação de lesão na totalidade que um

---

<sup>476</sup> *Der Geist*, p. 407, 374.

<sup>477</sup> Lima, Erick Calheiros. *Direito e intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*, tese de doutorado, Unicamp, 2006, p. 113.

<sup>478</sup> *Diferença*, p. 38.

*medium* é convocado para sua reunificação<sup>479</sup>. Nos termos de Hegel, “a cisão é a fonte da *necessidade da filosofia*”<sup>480</sup>.

Outra dessas continuidades reside na incorporação da reflexão no movimento de ascensão ao absoluto. A reflexão, tal como foi amadurecida em Frankfurt, sobretudo no *Fragmento de um Sistema de 1800*, ocupa papel que reside na sua autoaniquilação. Esse movimento, tal como delineado no *Fragmento*, consiste no fato de que o finito, produto da reflexão, enquanto parte da vida, conduz à vida infinita. Na *Diferença*, no entanto, o papel é parecido, todavia seu movimento é distinto. Nesse texto, a reflexão, ao pôr o ser determinado, pergunta-se pela condição do condicionado e nesse movimento alcança a razão: “Cada ser, na medida em que é posto, é um oposto, é condicionado e condicionante; o entendimento completa estas suas limitações através da posição das limitações opostas, como condições; estas necessitam do mesmo completar e a sua tarefa alarga-se até ao infinito. Com isto a reflexão parece relevar apenas do entendimento, mas esta direção para a totalidade da necessidade é a participação e a secreta eficácia da razão”<sup>481</sup>. No *Fragmento*, no entanto, a relação entre finito e infinito, entre reflexão e absoluto, consiste no reconhecimento de que ambos estão indissoluvelmente ligados. O ser determinado é uma expressão, uma figura da vida infinita, uma limitação dela; nesse sentido é vida. A limitação do pensamento determinante deve ser superada em algo para além do próprio pensamento, na medida em que é característico desse a estrutura opositiva<sup>482</sup>. A dissolução do caráter limitado ocorre de maneira não imanente em relação à reflexão, ao contrário do pretendido na *Diferença*.

A importância da incorporação da reflexão, delineada no *Fragmento de um Sistema* e sofisticada na *Diferença*, representa um passo de continuidade da filosofia da unificação em Iena. Se de início a reflexão ocupava apenas uma função negativa em Frankfurt, o alargamento do seu significado propiciou a apropriação genuína do entendimento enquanto um momento necessário na marcha ao absoluto.

Conforme Dieter Henrich<sup>483</sup>, para Hegel, em oposição a Hölderlin, o conceito de unificação visa articular a unidade possível entre sujeito e objeto no presente. Do ponto

---

<sup>479</sup> Conceitualmente semelhante, em um sentido não especulativo, mas, digamos, sociopolítico, o início do *Grundkonzept* (p. 298, 268) apresenta um carecimento, uma situação de cisão, que clama por unificação. Esse, segundo Hegel, será o projeto – fracassado – de Jesus.

<sup>480</sup> *Diferença*, p. 37.

<sup>481</sup> *Diferença*, pp. 41-42.

<sup>482</sup> *Fragmento*, p. 134.

<sup>483</sup> *Hegel en su contexto*, pp. 23-24, 27.

de vista de Hegel em seus escritos analisados nesta dissertação, a unificação opera um conjunto de soluções a problemas de ordem filosófica, histórica e política. É possível dizer que Hegel operacionaliza o conceito de unificação de modo amplo a fim de, por um lado, compreender as experiências políticas, sejam históricas ou atuais, de dissolução de laços socialmente harmônicos e, por outro lado, de reformular problemas legados pela filosofia da reflexão que, a seu ver, padeceriam de formulação insuficiente. Talvez ambos os sentidos possam ser agregados a partir de seu diagnóstico do tempo, como um tempo de cisão ao qual, como dirá a *Diferença* logo à sequência, requisita unificar-se.

Em Frankfurt, época da crise, época da perda de referenciais substantivos ligados ao mundo antigo, a unificação passa a ganhar a coloração de *reconciliação*. Não se trataria mais de elevar o objeto ao nível do sujeito (como em Berna) ou meramente repensar, sob nova luz, a relação entre ambos (o que ocorre parcialmente em Frankfurt). Trata-se, antes, de fazer o sujeito reconhecer a necessidade do objeto, a história como destino, sob pena de se recair em uma crítica abstrata do presente. Não é casual que o tema da propriedade, extensamente tratado em Berna seja um dos marcos nos quais essa nova concepção se apresente. Como nos lembra Lukács<sup>484</sup>, é a partir do paradoxo da perda do potencial crítico de Hegel que a dialética, enquanto uma compreensão racional do presente, é elaborada. É por se afastar de seus ideais revolucionários, transição já algo resolvida em Frankfurt, que Hegel pôde dizer em sua maturidade que é necessário “reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente”<sup>485</sup>, e a compreensão da necessidade seria a alegria do indivíduo, a reconciliação<sup>486</sup>. Unificação passa a significar também o reconhecimento da racionalidade do presente.

---

<sup>484</sup> *El joven Hegel*, p. 243.

<sup>485</sup> Hegel, G.W.F. *Filosofia do Direito*, Tradução de Paulo Meneses et alli. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 43.

<sup>486</sup> O segundo tipo de crítica estabelecido em Iena, aquele que se orienta na desmistificação de formas intelectuais que bloqueiam uma melhor compreensão do presente, como pretendemos ter mostrado, encontrava-se já em Frankfurt. Segundo Habermas, “O Hegel da *Filosofia do Direito* só considera justificada a crítica nessa segunda versão”, *Discurso*, p. 62.

## **BIBLIOGRAFIA**

ARANTES, Paulo. *Ressentimento da Dialética*, ed. Paz e Terra, São Paulo: 1996.

BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*, Edipucrs, Porto Alegre: 2004,

BECKENKAMP, Joãozinho. *O Jovem Hegel – formação de um sistema pós-kantiano*, edições Loyola, São Paulo: 2009.

CÍCERO, Antonio. *O destino do homem*, in: “Poetas que pensaram o mundo”, org. Adauto Novaes, Cia das Letras, São Paulo: 2005.

CORBANEZI, Eder Ricardo. *Hölderlin para além da subjetividade: o clamor do Ser*, in: “Baleia na rede – Revista online do Grupo Pesquisa em Cinema e Literatura”, vol. 1, nº 6, 2009.

COURTINE, Jean-François. *A tragédia e o tempo da história*, trad. Heloisa B. S. Rocha, editora 34, São Paulo: 2006.

DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*, trad.: Eugenio Ímaz, Editora Fondo de Cultura Economica, México-Buenos Aires: 1956.

ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, editora Fulgor, São Paulo: 1962.

HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, trad.: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento, editora Martins Fontes, São Paulo: 2002.

HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto*, tradução Jorge Aurelio Díaz, Monte Vila editores, Venezuela, 1990.

HENRICH, Dieter. *Hegel im Kontext*, Surkhamp Verlag, Frankfurt am Main, 2010.

HEGEL, G.W.F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, trad.: Manuel do Carmos Ferreira, ed. Centro de Filosofia de Lisboa e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa: 2003.



HEGEL, G.W.F, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, I – A Ciência da Lógica*, trad.: Paulo Meneses, edições Loyola, São Paulo: 2005.

HEGEL, G. W. F. *Escritos de Juventud*, trad.: Zoltan Szankay e José Maria Ripalda, Ed. Fondo de Cultura Econômica, México: 1984.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*, Tradução de Paulo Meneses et alli. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Fragmento de um Sistema de 1800*, trad. Erick Lima, in: “Cadernos de Filosofia Alemã”, número 10, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*, ed. Surkhamp, Frankfurt am Main: 1986.

HEGEL, G.W.F. *Hegel, variantes do fragmento “Die Liebe”*, apresentação e tradução de Joãozinho Beckenkamp, Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, ano 5, nº 8, junho-2008, pp. 57-74.

HEINE, Heinrich. *Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha*, trad.: Márcio Suzuki, ed. Iluminuras, São Paulo: 1991

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou o eremita na Grécia*, tradução de Erlon José Paschoal, ed. Nova Alexandria, São Paulo: 2003.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hyperion*, ed. Reclam, Stuttgart: 1993.

HÖLDERIN, Friedrich. *Reflexões*, ed. Relume Dumará, trad. Márcia Sá e Antonio Abranches, Rio de Janeiro: 1994.

HONNETH, Axel. *A luta pelo reconhecimento*, trad.: Luiz Repa, editora 34, São Paulo: 2011.

HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*, ed. Elfos, tradução: José Marcos Lima, Rio de Janeiro: 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, trad.: Valerio Rohden & Udo Moosburger, ed. Nova Cultural, col. “Os Pensadores”, São Paulo: 1988.

KÉRVEGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*, edições Loyola, trad. Mariana Cunha, São Paulo: 2008.

LIMA, Erick. *O “Fragmento de um Sistema (1800)”*: comentário e tradução, em “Cadernos de Filosofia Alemã”, nº 10.

LIMA, Erick Calheiros. *Direito e intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*, tese de doutorado, Unicamp, 2006.

LIMA, Erick Calheiros. *Momentos da articulação comunitária da Vereinigung: dialética e sociedade no jovem Hegel*, in: “Dissertatio” nº 26.

LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel – y los problemas de la sociedad capitalista*, trad.: Manuel Sacristan, 2ª edição, editora Grijalbo, Barcelona-México: 1970.

LUKÁCS, Georg. *Goethe y su época*, trad. Manuel Sacristán, ed. Grijalbo, Barcelona: 1968.

LUKÁCS, György. “O jovem Hegel”, in: *O jovem Marx e Outros escritos de Filosofia*, trad.: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, ed. UFRJ, Rio de Janeiro: 2009.

LUTERO, Martinho. *Da Liberdade do Cristão*, trad. Erlon José Paschoal, Editora UNESP, São Paulo: 1997.

ROSENFELD, Anatol. *Texto e Contexto II*, ed. Perspectiva, USP, Unicamp, São Paulo: 1993.

SCHELLING, F.W.J. *Obras Escolhidas*, ed. Nova Cultural, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, col. “Os Pensadores”, São Paulo: 1989

SCHILLER, Friedrich. *A educação Estética do homem – numa série de cartas*, trad.: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, ed. Iluminuras, São Paulo: 2013.

SHAKESPEARE, Willian. *Macbeth*, in: “Obras Escolhidas”, trad.: Barbara Heliodora, ed.: Abril, São Paulo, 2010.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*, trad.: Pedro Sússekkind, ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro: 2004.

VACCARI, Ulisses Razzante. *A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética*, tese de doutorado, USP, 2012.